د. عبدالعزيز العيادي

اتيقا الموت والسعادة



د. عبد العزيز العيادي

إتيقا الموت والسعادة



العنوان : إتيقا الموت و السعادة
المؤلف : د.عبد العزيز العيادي
الطبعة : الأولى أفريل 2005
المطبعة : المغاربية للطباعة و النشر و الإشهار
الشرقية - تونس
السحب : 1000 نسخة
الإيداع القانوني : أفريل 2005
الناشر : دار صامد للنشر
72، نهج القيروان
3000 صفاقس - الجمهورية التونسية
الهاتف/الفاكس : 74.226.447
لوحة الغلاف : الرسّامة نجوى عطية

استهلال

ما **الإتيقا** ؟ لم الإتيقا وليس **الأخلاق** وهو اللفظ السائد في اللسان العربي اصطلاحا واستعمالا؟ ما إتيقا الموت والسعادة ؟ أهي درجة أو تقليعة هبت ريحها من الغرب فانحنى لها اللسان والوجدان عندنا ـ وكثيرا ما كان ذاك شأنهما ـ ينقلانها بالمحاكاة بعد فوات أوانها وذهاب ريحها؟ أهي علامة **ضيق** لذاتية حسيرة ضاقت بها السبل فارتدت إلى قلعة الباطن بحثا عن سكينة بها تواجه صخب العالم ؟ أهي صيغة وجود لذات مقبلة على أرذل العمر حياتها مريضة بالحياة يعز عليها الرحيل دون إسداء النصيحة وتدوين الوصايا ؟ أهي التعبيرة العدمية لحظة تيقظ الوعي على انقلاب القيم أوعلى انعدام القيمة بما هو القيمة الوحيدة القائمة في مناخ العصر؟ أم أن إتيقا الموت والسعادة اقتضاء من اقتضاءات الكينونة وليست ضميمة تلحق بها من خارجها، وشرعة من شرعات الفكر وليست **موضوعا** عارضا يتخلى عنه حين التمكن منه، و انهمام من انهمامات الفلسفة

وليست شاغلا تتدبره بالبهتة وتتلفت عنه بالتجريد؟ كيف للموت والسعادة الإلتقاء؟ أيشي السؤال باستحالة السعادة إلا بعد الموت؟ أم هو تعبير على وجود موت سعيد؟ أم هي السعادة إماتة لكدورات البدن وتحررمن أسر الطينة الهيولانية؟ أم وحده الكائن المائت يطلب السعادة ووحده الكائن السعيد يستأهل الموت الذي يستحق ؟ ألا يكدر الموت صفاء النفس ونشوة الحياة وإيقاع اللوغوس ويدخلها كالفـرق باللي والتشظية والحدثان (avènement) اللامرتقب؟ فكيف للضديد يلتقي ضد يده تخاصرا لا تنافرا في عرق مشترك هو **الحياة** وهما منها ما تكونه النواة من الثمرة؟ هل نحن في حاجة اليوم لمزيد الحديث في الموت ونحن نراه تعيننا حدثيا في الزرع والضرع والنسل؟ أهو إدقاع العالم إذن والتفريط في الإيمان به والتلفت عنه إلى غسق وشيك هي التي تقودنا إلى التفكير في الموت المرتقـب؟ أهو الإحساس العدمي والكارثي باللاجدوى وبموت المعنى هو الذي يدفع إلى الإنفتال جهة الموت يأسا من الحياة؟ أهو الحزن يطبق على الذات وينهك اقتدارها فتلجأ إلى فكرة الموت تأسيا وملاذا؟ أم أن الموت هو من الفكر نسغه والفكر فكر الكائن الحي والوعي بالموت هو الوعي الصميم بالحياة؟ أ و ليس التفكر بالموت أكثر احتفاء بالحياة من صولة الأصوات التي ترفع عقيرتها بالدفاع عن الحياة وهي أشدها خطرا على الحياة؟

وفضلا عن ذلك كله هل نحتاج إلى تشريع التفكير في الموت والحياة تفرضه علينا فعلا وانفعالا في المنظور والمستور؟ هب أننا نسلم بكثرة مسوغات الحديث في الموت اليوم نتيجة تكاثر وجوهه و تنوع أشكال استثماره وتعدد ضروب توظيفه وتوزع القول فيه شعبا وإدارة الحياة من خلاله بل وتوزيعه بالتقسيط بشكل تاريخي محلي وعالمي، فما الذي يشرع اليوم للحديث في السعادة ونحن نعاصر المقت والجور والإستخذاء والتماثل والإمتثال وكثرة الحاجة؟ أهي إيديولوجيا السلطان تتلبس الفكر وتتسلل إليه فيتظنن على نفسه بأصالة المقصد وجدة التسآل وما مقصده وتسآله على الحقيقة إلا غفلته وتسليمه وانخراطه في الإيهام والإستيهام؟ أهي أزمة الفكر العاطل انسدت أمامه السبل فارتد يقلب تكريرا ماتصرم من المباحث والشواغل؟ أم أن الأمر ليس أمر أزمة إذ للأزمة دائما حلولها وإنما هو أمر الفكر يعي ما يتهدده ويقبل ـ مع ذلك ـ على ما يعز سؤاله أ وعلى ما يتأبى على العصر ـ عصرنا ـ أوعلى ما يند على صخب علوم الإنسان و" حقوق الإنسان " ؟ أم هي العتمة والإظلام ـ وما الظلم والإنظلام ؟ ـ منهما يطلع ألق هو دأب الفكر ما فرط في فعله وما ارعوى بل ساءل سكناه وهو السكن، يسكن الموت ويسكنه الموت وتلك حياته دون سكينة، يتعنى وذاك وكده، وغباؤه أن لا يكون سعيدا؟

هي ذي بعض الأسئلة التي قد يبدو للكثيرين أنه من الأيسر بل ومن الأريح عدم طرحها إذا كانت تعسر الإجابة عليها أو كانت مما ينكأ جراحات نعمل جاهدين على التئامها بالتناسي أو بالهرب أو بالإكراه الذي تجبرنا عليه كل القوى التي لا تستسيغ التسآل. وما عدم الإستساغة فساد ذائقة وسوء روية فحسب بل هو تعطيل متعمد لـ " أزوف ساعة التفلسف " وعمل على تضخيم مايشغشب الفكر وإدارة بحسبان لزمن الإنتاج وللـ" فضاء العمومي" و تحجج إما باستشكال الأسئلة وإما باتهام من توغر أسئلته الصدور بالعودة إلى الميتافيزيقا والتخلي عن مشكلات الراهن وكأن الميتافيزيقا تطليق للزمن وتحلل من التاريخ أو كأنها ما يشغل الفكر " بعض الساعات في الشهر" بينما الحق أن عدم الإنتفاع بالفلسفة ليس من قبل ذا تها ولكن من جهة من لا يصغي أو من لا يرى أن يصغى إليها وفق عبارة للفارابي في **رسالة التحصيل** تؤكد أن الفلسفة بماهيتها فلسفة وليست تحد من خارج بكثرة أو بقلة من يطاوع أو يقبل أو يصغي[1]. وعليه، ليس يزيل فلسفة الفيلسوف عدم انقدارها على السائد من أشباه المشكلات وعدم استجابتها لمطالب الكثرة أو القلة وعدم مطاوعتها لوجهة الريح إذ ليس يخشى الجذمور

---

[1] انظر، الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت1981، صص96 -97 .

المنـــتـشب في الأرض صولة كل المتنفــذين. أ في ذلك استخفاف بمشاغل الناس- بما هـم ناس- وبقسوة الواقع وباليد الطولى للسلطان؟ كلا، إذ متى غاب عن الفلسفة العالـم ومتى انقطعت عن الخلائق ومتى هادنت السلطان أو كفـــت عن " خيانته " ؟ لو كان منها الغيـاب والإنقطـاع والمهادنة والعمل في ركاب السلطـــان لكـــانت " فلسفة بتراء " ولكان المنتسب إليها هـو " الفيلسوف الزور والفيلسوف البهرج والفيلسوف الباطل " [1] - وما هؤلاء بالقليل - وإنما هي الفلسفة تلح على أن تهب نفسها في الأرومة العربية الوجود ليتيسر لها قول وجود هذه الأرومة كيف هو.

لقد جـربت الكتابة العربية المتفلسفة في صيغتها المعاصرة القول في " التراث "/ الميراث زمنا غير يسير وانتهت فيه إلى **مذبحة** هي **مذبحة التراث**[2] وفق عبارة الأستاذ جورج طرابيشي، وتعددت **مشاريع** القراءة وكلها تزعم الجدة، وتنوعت ضروب **الإحياء** وما أدرك الإحياء أنه ذاكرة منافقة. ثم وقع اللجوء إلى **الإبستيمولوجيا** علها تعلمنا الصرامة وتعيننا

---

[1] نفس المرجع، ص94.

[2] جورج طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، دار الساقي، بيروت1993. الواقع أن الأستاذ طرابيشي لا يرصد مذبحة واحدة بل جملة من المذابح النظرية بدءا بالمذبحة التي قادها التيار الماركسي مرورا بالمذبحة التي تورط فيها التيار القومي بنموذجيه القومي العلماني والقومي الإسلامي وانتهاء بالمذبحة التي اقترفها التيار العلمي بنموذجيه البراغماتي والإبستيمولوجي.

على تفهم مسارات تشكـل المعقوليات التي نفتقر إليها فارتدت إلى ضرب من الوضعوية الدغمائية باسم مواجهة غلبة الشعر والأسطورة والخرافة على مجمل مناحي حياتنا، وما كان منها إلا أن استبعدت الذاكرة والخيال جميعا واصطفــت جهة مطالب العولمة المفروضة قسرا على سراديب المستشارين والخبراء. أما اللجوء إلى **تاريخ الفلسفة** ففيه - رغم الكدح والجهد - هـرب واحتماء بسلطان القدامة وبسلطة الأسماء والنصوص وكثيرا ما يعد الخروج عنه هرطقة مسيئة لسدنة المعبد وهم الذين يعلمون قبل سواهم أن الموت هو خواء الزمن. " فتاريخ الفلسفة يقوم في الفلسفة بوظيفة قمعية مؤكدة. إنه الأوديب الفلسفي تخصيصا " [1] وقلــة هم الذين لونوا وهم يقرأون التاريخ بتلاوين جديدة.

أكل ذلك إذن جهد نافل وزمن ضيعته الأمة ومفكروها؟ لسنا من المولعين بالأحكام إذ هي للقضاة الذين واجهوا الفلسفة وما زالوا وإنما نقول: الجهد لا ينكر ومنه الإجتهاد الذي هو "استفراغ الوسع إلى حد لا مزيد عليه"[2]. وإذا كان جمهور المسلمين أقر أن للمخطيء في الشرعيات أجر اجتهاده فكيف نحبس الأجر على من اجتهد من أهل " الملة " في تجويد حالها ومآلها؟ ونحن لسنا ممن يذم " إلى هذا الزمان أهيله " إذ لو كان

---

[1] Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris1990, p.14

[2] هادي العلوي، **من قاموس التراث**، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق1988، ص169.

في هذا الزمان وسع وإمكان لغير ما انبسط فيه لبسطه أفقا تنجم فيه العجائب وإنما هي الهيئة والحال والتصاريف - وما جدوى التباكي على ما فيها من انحباسات ومعيقات وأباطيل - هي التي غلبت الفكر على أمره فلم يصادفه حدس **الفكرة** إلا لماما، أم لعلهم المتفلسفة لم " يسارعوا إلى احتمال جذري، أي دهري، لمهمة السؤال عن معنى الوجود الذي هو نحن في عالم لم يعد يستمد من منطقة النحن التي بحوزتنا بنيته الخاصة "[1] ، بل لعله الإختلاف أيضا في تقدير الحاجة وفي **تشخيص** واقع الحال هما اللذان أديا إلى إرباك الفكر وارتباكه، إرباكا وارتباكا ظاهرين في تلعثم اللسان وفي تحير المقصد وفي تقلقل منزلة فعل التفلسف ذاته. " وهبني قلت: هذا الصبح ليل أيعمى العالمون عن الضياء؟ "[2]

وبعد، هل هو زعم الخروج عن الجماعة يمكن الفكر من ارتياد دروب لم يدخلها بعد أحد؟ حاشى للفكر وإن ضل أن يتيه عجبا وإنما أنفته التي هي تواضعه - وأين منهما الكبر- أن **يجرب** فيكون فعله مبادءة وهو يغير على الموحش تحمله رغبته جهة الوجيعة و" اللحمة الحية"، نعني جهة الأبقى في الفلسفة بلا تزمنه وليس بثبات الماهية وتكلس الهوية. وبعض الأبقى بهذا

---

[1] فتحي المسكيني، **الهوية والزمان**، دار الطليعة، بيروت2001، ص42 .
[2] المتنبي، **ديوان المتنبي**، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ، ص79.

المعنى هو - في ما نقدر - ما لا تنفع معه **قطيعة** وما لا يغيبه منعرج وما لا تقع مجاوزته بعلم وما لا ينقص من اقتداره النظري ومن ملازمته وضعنا البشري لا تقادمه ولا ما يطرأ عليه من علاجات مستطرفة. وما ذاك من الفلسفة إلا **إتيقيها** الذي هو فلسفيها، و انظره في نصوص فلاسفة الأمس واليوم كيف أنه لم يمت بل هو الذي يحرك خواطر من لم تمت منهم الخواطر. أ ليس إذن من الرجوع إلى التاريخ بد ؟ لكن، أ لم نكن نقول مع دلوز إن تاريخ الفلسفة هو أوديبها؟ هو أوديبها فعلا من جهة المراقبة والمحاصرة وفعل الخصي الذي يواجه به كل قراءة يعدها انحرافا أو خيانة تأويلية لما يفترض أنه المعنى الموضوعي أو الحق للنصوص. للأوديب حقه فعلا إذا ما تحول التأويل إلى هوس مرضي تتصيد به شبكات الإتصال كل صغيرة وكبيرة، عوض عمله على فك أسر الحس والعقل من أجل إفساد شبكة العنكبوت التي تنسجها تحالفات النظم المعرفية-السياسية. لذا، ليس لنا- ونحن نقبل على استشكال إتيقا الموت والسعادة- زعم التخلي عن تاريخ الفلسفة أو ادعاء الإنخراط في مزاعم **نهاية** الميتافيزيقا **وتجاوزها**، فـ " نحن نقبل فكرا فلسفيا أو نرفضه ولكنا لا نتجاوزه "[1]. لذا، فإن أقصى الذي نحاوله هو

---

[1] Ferdinand Alquié, *La nostalgie de l'être*, PUF, Paris, 2ème éd.1973 (1ère éd.1950), p.3.

التحاور مع الفلسفات وتاريخها وهي تقبل علينا في راهننا، لانسقط عليها انهماماتنا ولا ندعها تستحوذ علينا وملء حلوقنا مرارة قول الزاعمين: لم يدع الأول للآخر شيئا.

الفصـل الأول

مـا الإتيقـا ؟

الفصل الأول

مـــا الإ تيــــــقا؟

1. عودة الإتيقا ومشكلات الراهن

يفترض فهمنا للإنسان في ما يحياه وفي ما ينتظره وفي ما يحدد منزلته إجابة بدئية على سؤال الراهن تتوقف هي ذاتها على الإستجابة لسؤال العالم. العالم هو **الثمة** أو هو الكل الراهن وهو الذي منه تطلع الأسئلة، أسئلة في كيفية الوجود ومعناه و راهنيته وليست في هل ثمة وجود. أما الراهن فليس هو القائم من الأمر وحسب بل هو هذا الذي نكف عن أن نكونه ونحن نصير إلى ما سواه. فالراهن حاضر إلا أنه الحاضر الذي لا يكف عن الإنقسام في أفق الآفاق الذي هو العالم. إجمالا، أسئلة العالم والوجود والإنسان والمنزلة والقيمة والمعنى هي الأسئلة التي لم يكن يستسيغها العصر الحالي كثيرا. لذلك كنا نجد في الفلسفة المعاصرة ومنذ السنوات الثلاثين من القرن الماضي صمتا مريبا إزاء المسألة الإتيقية. ويجد هذا الصمت مبرراته في توجه الفلسفة إلى انشغال إبستيمولوجي بدت العلوم من خلاله للكثيرين وكأنها

الموضوعات الأجدر بالنشاط الفلسفي الجاد، وتوجه آخرون بنهم إلى التاريخ، وذهب فريق ثالث إلى رفع راية النسبوية الثقافية من خلال اتساع رقعة العلوم الإنسانية. لهذه الأسباب وغيرها بدا التفكير في المسائل الإتيقية وكأنه شكل متهافت للمثالية وظهر التساؤل الإتيقي عن أسس ومبادئ الفعل الإنساني وكأنه غير منفصل عن الميتافيزيقا. لكن ما وقع إغفاله هو أن الفلسفة ذاتها كميتافيزيقا هي بالأصل إتيقا. فهي منذ أفلاطون و أرسطو بحث في انقدار الأفعال على القيم التي يوجهها الخير. وليس من المصادفة مثلا أن ينهم فيلسوف كالفارابي بالسعادة **تنبيها وتحصيلا** أو ابن باجة بالمدينة وبالمتفرد تعقلا و**تدبيرا**. وليس من المصادفة أيضا أن يكتب سبينوزا إتيقاه وأن يبسط كامل فلسفته تقريبا في كتاب **الإتيقا** . وليس غريبا أن يتوجه كل اهتمام نيتشة إلى ضرب من التفكر بالسلوك الإنساني وبالكيفية التي يبني بها الناس تصرفاتهم وفق رؤيتهم للوجود ومنزلتهم منه. بل ليس غريبا أيضا أن يتوجه فيلسوف تحليلي مثل فيتغنشتاين إلى التفكير في الإتيقا [1] وإن الأمر لغريب إلا لدن حراس الطوائف المعرفية. ولذلك ليس للفلسفة أن تغفل عن ذاتها كإتيقا إلا لماما ونحن نجدها اليوم تعود للتفكير في الوضع الإنساني وفي تسارع التحولات بما

---

[1] انظر، Dominique Lecourt, *A quoi sert donc la philosophie ?*, PUF, Paris1996 (1ère éd1993), pp.184-186. الفارابي وابن باجة لا يذكرهما لكور.

فيها تحوّل القيم والسلوكات و تقنيات البرهنة وأنواع الأفعال ووجوه الحياة، وهو ما ساعد على ظهور اتيقات قطاعية مرتبطة بمعقوليات المباحث العلمية القطاعية ايضا كعلوم الوراثة والبيئة والإجتماع والعلوم والتقنيات الفيزيائية - الكيميائية والمعارف المتعلقة بالحياة و بالموت، وجميعها علوم ومعارف لها مشاريع اتيقية معلنة أو ضمنية[1] بل إنه تمّ أيضا تشكيل" لجان إتيقية " مهتمة بالنظر قطاعيا او جهويا في ما يجدّ من مشكلات وفي ما تتطلبه من حلول وفي ما تفترضه من تشريعات حقوقية.

انّ تطور العلوم والتقنيات حوّلها الى وسائل نفوذ ليس ازاء الطبيعة وحدها وإنما كذلك إزاء الإنسان في حياته وجسده ووضعه. فالطبيعة التي كانت تهدد الإنسان أصبحت هي المهدّدة حتما جراء كثرة التدخلات التقنية العشوائية وجراء هيمنة لا تطالها إلا لأنها تمرّ بالإنسان الذي لم تعد التقنية موجهة لتطوير ظروف عيشه بزيادة قدرته الإنتاجية للقيمة الإستعمالية وانما هي تعمل على إحكام سيطرة القيمة التبادلية و التوليد السرطاني للاحتياجات وتغذية وهم السيطرة على الحياة وادارتها واتخاذها رهانا سياسيا بل وتضخيم الأمل الكاذب بامكان مواجهة العجز والشيخوخة والموت. ولم يعد الفرد وحده هو الذات الاتيقية بل

---

[1] أنظر، Angele Kremer-Marietti, *L'éthique*, coll. « Que sais-je ? », PUF, Paris1987, pp 121-122.

انخرطت الجماعة كذلك في انهمام وانشغال مصيريين لا يشغلهما الحاضر وحده بل يؤرقهما مستقبل تبدو ملامحه المرتقبة مرعبة. ولم تعد القيمة مرجعا متعاليا وكليا بل أصبحت القيم معايير نسبية صائرة صيرورة الوضع الإنساني العطوب و المتناهي. وعليه فإن المطلب الإتيقي الواعي بهذه النهائية سيتوجه وجهات حقوقية ومطلبية متعلقة بالصحة والعمل وفضاءات الرغبة وحيوزات الإستقلالية وكيفيات الوجود العيني وضروب مواجهة المعاناة وإمكانات احترام الحياة ورعايتها. لكن كيف نرعى الحياة في الحالات القصوى التي تواجه فيها الموت؟ أ بـ " العناد العلاجي " (acharnement thérapeutique)؟ أ بـ " القتل الرحيم "(euthanasie)؟ أم بترك الحياة لقواها الخاصة في صلب المعاناة والوجع والغيبوبة والعجز؟ إذا كان يمكن أن يعود إلى الفرد قراره الإتيقي في حالات تيسير الموت، سواء انبنى ذلك القرار على معتقد ديني أو على متخيل رمزي أو على موقف مبدئي من الحياة والموت أو على تأثيرات حدث طارئ، فإنه إلى الجماعة تعود المسؤولية الإتيقية في أشكال التطهير العرقي باسم النسالة أو علم تحسين النسل(eugénism) وفي اتخاذ الأفراد - رغما عنهم أو دون علمهم - موضوعات للتجارب (cobaye) وفي استغلال المساجين والمحكوم عليهم بالإعدام في تجارب مخبرية وفي الإتجار بأعضاء أجساد الشعوب الأفقر. إن التحول

باتجاه البعد الجماعي تفرضه أيضا جملة من الممارسات المستجدة مثلما بين أديث دلوري [1] ، كالفصل بين الإنجاب والجنسانية وبين الإخصاب (fécondation) والحمل (gestation) وما ينجر عن ذلك من تفجر البنى الإجتماعية للقرابة ومن تحول في صورة الأبوة والأمومة والبنوة وما يتبع ذلك من إعادة نظر في هوية الذات وفي منزلة الجسد ـ الأداة الذي " ينتج " الحياة وفي دلالتي الزمان والمكان ونظام تعاقب الأجيال من خلال تجميد أو تصريد(cryogénie) الأجنة كما في قدرة التحريك الوراثي والهندسة الوراثية وفي ما يمكن أن يفعل الإنسان بالإنسان، ومن وراء هذه المشكلات يظل الأهم هو التساؤل عن كرامة **الشخص ـ الفرد** وهو تساؤل إتيقي بدءا وليس تساؤلا أنطولوجيا ـ حقوقيا وحسب، أي هو تساؤل وإن كان متعلقا بالحق في الحياة وفي الحرية فإنه يتخطى دلالة الحق ليسأل في الفرادة وما تستوجبه الفرادة. " فأي رباط نقيم بين مطلب الصحة والأمل في حياة جيدة؟ كيف ندمج المعاناة والقبول بالمائتية في الفكرة التي نحملها عن السعادة؟ كيف يدمج مجتمع

---

[1] Edith Deleury, « Biotechnologie, éthique et droit » in *Ethique et droits fondamentaux*, éd. Les presses de l'université d'Ottawa, Canada 1989, pp.156-158.

ما في تصوره للخير المشترك الطبقـات المتنافـرة والمترسبة في الثقافة الحالية بفعـل التاريخ الطبقاتي للعناية؟ "[1]

إذا كانت مثل هذه القضايا تعود اليوم إلى البيو - إتيقا(Bio-éthique)[2] فإنها تثير في ذات الآن مشكلات حقوقية و اقتصادية وعقـدية وسياسية فضلا عن المشروعية الإبستيمولوجية. فالصعوبات التي يثيرها الإخصاب الاصطناعي (صعوبات قانونية وعقـدية) واستهلاك الأدويـة والإنتفاع بالتقنيات الطبية(صعوبات اقتصادية) وزرع الأعضاء(صعوبات عقـــدية) والإتجار بالجسد البشري والتقصي الوراثي(dépistage génétique) ولبس المحاكمات المبنية على رفع البصمات وحتى على تحليل الحامض الريبي النووي منقوص الأكسجين((acide désoxyribonucléique(ADN) وبرامج التدخل فـــي الموروث الجيني للإنسان ( ) (programme de séquençage du génome humain

---

[1] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، تعريب عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، بيت الحكمة، تونس2003، ص578.

[2] أول ظهور لهذا اللفظ وقع رصده سنة1970 عند فان رنسلار بوتر (Van Rensselaer Potter) في مقال له بعنوان " Bioethics, the science of survival " . وكان اللفظ يطلق قبل أن يختص بالمجال الطبي على كل المشكلات التي تعترض الإنســان الفاعل في علاقـته بمحيطه.(انظر، France Quéré, *L'éthique et la vie*, éd. Odile Jacob, Paris1991, p.12 note4 . وإذا كانت " البيو - إتيقا " حققت نجاحا باهرا في الولايات المتحدة الأمريكية فإن الجزء " إتيقا " قد انفصل في فرنسا عن البادئة " بيو " انفصال مركبة فضائية عن محركاتها لتواصل طريقها متخفـــفة من أعبائها، ومدارات أسئلتها الأساسية هي: ما أحداث الحياة التي تعلل مخاوفنا وآمالنا ؟ ما الأسئلة التي تطرحها هذه الأحداث على الوعي ؟ ما القيم التي تسند ما نتخذه من مواقف ؟ وكيف يتأتى لنا تكوين تصور إتيقي ؟ (انظر نفس المرجع، ص13)

صعوبات سياسية) والتوتر بين حرية البحث العلمي وتبعيته للمطالب التكنولوجية والنجاعة الإقتصادية والقرارات السياسية(المشروعية الإبستيمولوجية)' كل هذه المشكلات تفترض مسؤولية إتيقية وتتطلب تساؤلا فلسفيا يتجاوز الإتيقات القطاعية ولا يلغيها، تساؤلا يشكـل رهانا ومراهنة إتيقيين على إنسان إنساني حقا في وجوده وفي كينونته وفي ما يقتضيانه من معقولية ومن اقتدار ومن متابعة لغايات قابلة للتحقق ذلك أن الإنسان ذاته ليس ماهية تتكشف زمنيا وإنما هو مصير يتحقق في العالم من خلال الصراع الذي يؤهله لاكتساب إنسانيته، فحتى اليوم " لم يقع الإعتراف بصفة إنسان وبالإنتماء إلى الجنس البشري بالنسبة إلى بعض الشعوب وما يزال الصراع قائما من أجل مساواة تامة في الحقوق بين أجناس مختلفة في كثير من بلاد العالم "[1]. إذن وبإيجاز شديد، بعض ما يفسر عودة الإتيقا هو تناقص الثقة في الساسة وفي السياسة وفي قدرة العلوم على الإحاطة بكل المعضلات فضلا عما يجـد معها هي ذاتها من مشكلات، يضاف إلى ذلك ما يعرف بأزمة القيم أو ما يسميه كاستورياديس بأزمة " الدلالات الخيالية الإجتماعية، الدلالات التي تجعل

[1] Jean Granier, « L'exigence morale », in *Revue philosophique* n°4, octobre-décembre1994, p.412.

المجتمع متماسكا "[1] . لكن ونحن نتحدث عن الإتيقا، ما المعني بها ؟ وما الإتيقي ؟ وما هذا الذي يعود ؟ أ يعود فرقا أم معاودة أم فرقا مكرورا ؟

2 . ازدواج الدلالة

عودة مفهوم الإتيقا اليوم وكثرة تداوله وعدم التأني في توظيفه تثير لبسا من جهة استعماله وحده. فهل الإتيقا شعار نرفعه عاليا لنستعيض به عن لفظ **الأخلاق** الذي كثيرا ما يرتبط في لغة التداول اليومي كما في الكتابات العالمة إما بدلالة التأزم وإما بدلالة تحقيرية حيث تصبح الأخلاق مرادفا للمواعظ والأوامر التي يأتيها الغافلون عن كثرة التحولات ؟ هل الإتيقا تعبير عن حالة الإستنفار والمساءلة والضيق وبالتالي هي استئناف لتعبئة الوعي الأخلاقي المنهك ؟ هل تتعلق الإتيقا بالإختيارات العملية الملحة والآنية التي لا تنتظر التشريع القيمي وأوامر القوانين الأخلاقية ؟ هل من فارق إذن بين الإتيقا والأخلاق والمناقبية والأكسيولوجيا ؟

من الضروري الإلتفات إلى الكلمات والصراعات في نفس الآن لتعيين الرهانات المتعلقة بالإختيارات العملية حيث تتفجر

---

[1] Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV,* Seuil, Paris1996, p.208.

التناقضات وضروب اللاتفاهم في تجربة الوجود الفردي والجماعي. فحينما يتعلق الأمر بتصنيف الألفاظ المعبرة عن وجود الإنسان وفعله يتعاظم الحرج في الفصل بين المفاهيم وهو حرج تضاعفه الإستعمالات المتداولة، و عليه فإن التحير والتردد إزاء الألفاظ المعبرة عما علينا فعله هو في ذات الآن تحير وتردد إزاء الأفعال ذاتها ونحن نطلبها اقتضاء وقصدا. إذن وفي ظل التباس الإستعمالات والتوظيفات قد تعيننا العودة إلى أصل المفهوم على بلورة مضامينه. فلفظة إتـــــيقا (éthos) كان لها عند هوميروس معنى عينيا دالا على السكن أو المنزل أو مأوى الحيوانات. وسيتخذ اللفظ لاحقا مع هزيود معنى " نمط الوجود المعتاد ومعنى العرف أو الطبع " وحتى عند هوميروس ذاته لم تكن غائبة فكرة الإتيقا بما هي مجموع الأعراف الجماعية[1]. لكن هذه الأعراف كانت مرتبطة في نفس الآن بالسلالة وبالتربية إذ يتعلق الأمر بالانتماء لسلالة نبيلة وبتبطن كيفية الإحساس والتفكير والفـعل مع البحث عن التميز الذي يرفع إلى مستوى البطولة التي يتغنى بها الشاعر ويصبح

---

[1] انظر، Solange Vernières, *Ethique et politique chez Aristote*, PUF, Paris1995, p.3 ، وكذلك هيدغر الذي يذهب إلى أن الإتوس (ήθος) يعني المقام والإقامة والمكـث وموقع السكن حيث يشير اللفظ إلى " الجهة المفتوحة أين يقيم الإنسان. وانفتاح مقامه يبين ما يتقدم باتجاه ماهية الإنسان وفي هذا الإقبال يقطن بجواره. فمقام الإنسان يشمل ويحفظ ما ينتمي إليه الإنسان ماهويا. "(M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad.Roger Munier, Aubier, Paris, 3è éd.1983, p.145.

البطل نموذجا للإحتذاء. وبالتالـي فإن أول ما تشـير إليه الإتـيقا هو هذا الترابط بين الطبيعـة والتربـية ولذلك يميز بندار(Pindare) بين الديداسكاين(didaskein) الذي يشير إلى تعليم المعارف والمهارات التي يمكن أن نضيفها من الخارج لكل شخص مهما كانت طبيعته وبين المنتناين(manthanein) الذي يشير إلى فكرة التفهم المتأتية عن سيرورة النضج[1]. هذا التمييز لن يكون غائبا في خطاب الفلسفة إذ يستعيده سقراط في محاورتي **المينون** و**الفيدون** للتفريق بين **التوليد** الفلسفي و**التعليم** السفسطائي. فاليقـــــين السقراطي هو أن المعرفة والسعي الدائم نحوها هما الضرورة الوحيدة وهما ممكنان ومشروعان ولا شك يمكنه أن يزعزع هذا اليقين،لا الحجة الكسولة لمينون ولا الخوف من الموت . وإذا كان بإمكان النفس أن **تتذكر** فلا شيء يمنعها من ذلك شريطة أن تكون شجاعة ولا تمل البحث لأن البحث والتعلم ليسا شيئا آخر غير التذكر.[2] لكن شتان بين ذاكرة الفيلسوف وذاكرة السفسطائي. الأولى منهمة بالإصغاء إلى **طبيعتها** أما الثانية فلا يشغلها إلا ضجيج البرانية يفد عليها وكثيرا ما تنساه.

---

[1] - انظر، S. Vernières، نفس المرجع أعلاه ، ص 5

[2] - انظر، Platon, *Ménon, 80c-81a ;Phédon, 73b-73e*

هذه العلاقة بين الطبيعة والتربية تحيل إلـــى علاقة أخرى بين رابطـــة الدم أو قانون القرابة وقانون " المدينة ". فعلى الثاني أن يحترم الأول وإذا ما تناساه تحول هو ذاته إلى مصدر للمأساة. هذه العلاقة الأخيرة تحيل هي ذاتها إلى علاقة أخرى بين الشفوي والمكتوب وبين البر بالموتى والرفق بالأحياء وبكل من لا يحميهم قانون المدينة كالمنفيين والعبيد والمهزومين مما يعني أن مدينة لا بـر ولا رحمة فيها إنما تغرق في اعتباطية القوة المحض وهو ما تعبر عنه مأساة **أنتيغون** في الفكر اليوناني. إن تأكيدنا لهذه الروابط ولهذه الحركة ولهذا التردد بين الأقطاب المتعاكسة إنما هو تأكيد على دينامية مفهوم الإتيقا حتى من جهة استحداثه اللساني وهي دينامية تمنع من تسييجه في فكرة ثابتة وتمكنه من التعبير عن " حكمة متعددة الأصوات " .

وإذا كان أرسطو هو الذي جعل من مفهوم الإتيقا مفهوما فلسفيا ذائع الصيت فليس أرسطو هو الذي ابتدع هذا المفهوم المتأتي من تحدار طويل إلا أنه عمل على توظيفه توظيفات متعددة وفقا لما يحمله من تعدد الدلالات. وهكذا " يمكن للإتيقا أن تعني جبلة نوع حيواني أو جبلة فرد إلا أنها يمكن أن تعني أيضا الكيفية المعتادة للوجود وللتصرف. أما الجمع إتيقات(êthê) فيشير إلى ما يتأدب به فرد أو نوع أو شعب أو مدينة "[1] . إذن ما تشير إليه الإتيقا

---

[1] - Solange Vergnières. *Ethique et politique chez Aristote*، مرجع

بدءا هو تآني حضور الطبع والقنية، الفرد والجماعة، النظر والعمل، السياسة والأخـلاقية. هـذا التـآخذ يعبـر عنـه أيضـا الأصل التأثيلـي للفظة إتيقا. " الأصل اليونـاني للفظـة إتيقا أصل مضاعف: كلمتان متماثلتان نطقا، واحدة لها دلالة الأعراف بينما تشير الأخرى إلى الإلهام والنفس "[1]. إلا أن هاتين الدلالتين لم تعملا منفصلتين إذ لا فصل بين ما يعود إلى فضيلة الفرد وبين ما يعبر عن الأعراف والعادات الجماعية و بالتالي لا فصل بين مجالي " الخاص " و" العام " وبين حرية الفرد وحرية الجماعة لكن دون هيمنة الجماعة على الفرد ودون اختزال حرية الفرد في حرية المواطن. والعقدة العسيرة لهذا التقاطع قد يكون عبر عنها في الحضارة اليونانية مفهوم **الإنهمام** **(le souci)** الذي هو مفهوم ملتبس مثلما بين ذلك هيدغر في الفقرتين 41 و42 من **كينونة وزمان**[2] و مثلما بينه بيار هادو أيضا في مقال له بعنوان " تاريخ الإنهمام " حيث رصد مجمل التحولات التي

مذكور، ص v

[1] - Jean-Marie Domenach, *Une morale sans moralisme*, Flammarion, Paris1992, p. 28 note1. نفس الأمر تشير إليه الكاتبة الفرنسية France Quéré حيث تذهب إلى أن لـ êthos دلالة التهيؤ والتدبير ولـ éthos دلالة العرف والعادة و" في الواقع فإن" إتيقا" متأتية من اللفظ الأول êthos الدال على التهيؤ الأخلاقي والذي استخرجت منه اليونانية لفظة êthikê وهي اللفظة التي استعادتها كل الألسن الأوروبية . إلا أن الفلاسفة اليونانيين لم يمتنعوا عن اللعب على الجناس وذلك حقهم بما أن اللفظين متأتيان من جذر هندو - أوروبي مشترك هو: swedh. " . (France Quéré, *L éthique et la vie* , éd. Odile Jacob, Paris 1991, p. 11 note2)

[2] - انظر، M . Heidegger, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Gallimard, Paris 1986, § § 41-42, pp .240-250.

طرأت على دلالة المفهوم. فالإنهمام هو الرعاية و التفاني والإعتناء الذي نخص به عملا أو شخصا كما هو الهم والإنشغال الذي يرهقنا أو يعذبنا. في الفكر الإغريقي ظهر الإنهمام أولا عند هزيود وكتاب المأساة والسفسطائيين في شكل قلق أو ضيق تسببه صعوبة الحياة أو الإنخراط في مسؤوليات الزواج والأبوة أو هو ناتج عن الإلتزام بالحياة السياسية وصراعاتها. لكن سقراط هو الذي سيتخذ معه مفهوم " الإنهمام بالذات " منحى آخر. فلليونانيين اهتمام بشؤون السياسة وبثرواتهم وبصيتهم وبأجسادهم وبأشياء كثيرة ليست هي هم دون أن يكون لهم انهمام بذواتهم أي بنوعية كينونتهم الخاصة، وكانت دعوة سقراط لمواطنيه أن يتحولوا باتجاه ذواتهم وأن يغيروا بالتالي موضوع انهمامهم. فتغيير موضوع الإنهمام معناه إعطاء قيمة لهذا الموضوع وقلب القيم السائدة وتحويل وجهة الإهتمام تبعا لذلك القلب وحينها يصبح الإنهمام بالذات " تركيزا على الذات ". على أن التركيز على الذات ليس تعبيرا أنانيا بل هو انهمام بالآخرين في نفس الآن إذ الأنانية هي الإهتمام بالأشياء الخارجية وحيازتها واستعمالها للصالح الفردي . فالإنهمام يتنزل هنا في مستوى التملك بينما الإنهمام السقراطي موجه إلى الكينونة التي تصل إلى الكلي عن طريق الحوار وبالتالي عن طريق العقل وهو ما يجعل

الذاتي يتقاطع مع الجماعي أي أن الإنهمام بالذات له بعد سياسي فضلا عن الإعتناء بالفردية.[1]

هذا البعد المزدوج للإنهمام كان أكده فوكو كذلك مبينا أن الإنهمام هو الصيغة التي وقع فيها التفكر بالحرية الفردية والجماعية كإتيقا في العالم اليوناني/الروماني. فمبحث الإنهمام بالذات يخترق كامل التفكير الأخلاقي القديم بدءا من النصوص الأفلاطونية وحتى النصوص الرواقية المتأخرة مرورا بنصوص الكلبيين والأبيقوريين. وإذا كان الإنهمام بالذات تحول في المجتمعات الحالية إلى ممارسة مريبة وكأنه تعبير عن الأنانية وعن المصلحة الفرية المعارضة للمصلحة الجماعية وللتضحية بالذات فإن هذا التحول ليس وليد اليوم بل هو عائد إلى المسيحية وإن لم تكن هي المسؤولة الوحيدة عنه إذ ثمة في المسيحية أيضا انهمام بالذات هو في نفس الآن تخل عنها وتلك هي المفارقة. أما عند الإغريق بخاصة فللإنهمام بالذات علاقة مؤكدة بمعرفة الذات وذلك من أجل سياسة الذات وتشكيلها وتدريبها على التعقل الذي تواجه به الإشتهاء والنزوع، ومن هنا أهمية الحرية الفردية عند الإغريق وذلك على عكس التصور الشائع والمستمد نسبيا من الهيغلية والذي مفاده أن لا أهمية عند اليونانيين للحرية

---

[1] - انظر، Pierre Hadot, « Histoire du souci », in *Magazine littéraire* n°345, Juillet-Août 1996, pp. 18-19

الفردية أمام وحدة وانسجام المدينة: فأن لاتكون عبدا في مدينة أخرى أو للذين تعايشهم أو لمن يحكمونك أو لأهوائك الخاصة، ذلك هو ما شكل مبحثا أساسيا ودائما عند الإغريق لمدة ثمانية قرون في الثقافة القديمة، إنه مبحث الحرية المعبر عن الإنهمام بالذات كانهمام إتيقي أي كممارسة معقولة للحرية تدور حول هذا الأمر الأساسي: " انـهـم بذاتك "[1] مما يعني أن مهمة الإتيقا تتمثل في إيجاد تناغم بين مطالب الحياة الفردية وإلزامات القواعد والأعراف الإجتماعية بحثا عن حياة فاضلة بالمعنى الذي تكون فيه الفضيلة هي تمام كينونة الكائن وهي تمام الفعل الجميل أو المحمود الذي به تمام الإنسان متى ما كان ذلك الفعل صادرا عن الإختيار وحسن الروية. ومن هنا الرابطة بين الإتيقا و**الإيقاع**(rythme) بما هو نوع من النباهة الشخصية ذات المقصد الإتيقي. فمن يحض نفسه على التأدب **يوقـع** تصرفاته أي يمنح توازنا للإنفعالات الإنسانية دائمة اللاتوازن. الإيقاع **كالأسلوب** هو الذي يقـد فردية وإنسانية الإنسان[2]. الإيقاع " مرتبط بدلالات الزمن والإنتظام وحتى بدلالات القانون أو الثقافة قبل انحساره إلى دلالة موسيقية أو حتى إلى وسط فاضل. و"[3]

---

[1] - انظر، Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, Gallimard, Paris 1994, Tome 4, pp. 712-713.

[2] انظر، Pierre Sauvanet, *Le rythme grec*, PUF, Paris1999, pp.13-14.

[3] نفس المرجع، ص19.

أن لا يفقد المرء الإيقاع هو بمعنى ما أن يظل متماسكا، وفيا لذاته وللطبيعة في تواصلية النهج الذي وقع تسطيره والذي هو مهدد دومابالإنفصالية الظاهرية للأحداث "[1] .

إن الحفاظ على الإيقاع صعب صعوبة العثور على وحدة تناغمية من وراء حرب الأضداد وهي ذات الصعوبة الإتيقية التي كنا نشير إليها في مسألة القران بين مطالب الفرد وإلزامات الجماعة ، قرانا لا يسر فيه إذ كثيرا ما يعمل الفرد على التملص من ضغوطات الأوامر والقواعد والأعراف وكثيرا ما لا تحترم التقعيدات الجماعية فضيلة الفرد أي ما هو به فرد في ما يصدر عنه بالإرادة والتمييز وجودة الروية التي بها يصح منه الفعل على الحقيقة. هذا التغالب وعدم الإنقياد مؤد لا محالة إما إلى فردانية منطوية على حيزها الخاص و بالتالي غير مبالية بانخراطها في " المدينة" وغير مهمومة بما هو كلي وإما إلى نزعة كليانية أو هوليستية (holistique)، وفي كلتا الحالتين نصل إلى " تكثير العلاقات المضاعفة (doubles-liens) في تعريف الإتيقا حيث نتبع " أسلوب حياة يقصي الحضور الدائم للآخرين مع أننا نقول في نفس الآن إننا في حاجة إلى الآخرين

---

[1] نفس المرجع، ص36.

"[1] . فالعلاقة المضاعفة هي " استحالة الإختيار في وضع علينا مع ذلك أن نختار فيه حتما "[2]. وفي كلتا الحالتين نصل أيضا إلى " التفريط في ما هو حاسم لصالح ما هو غث وإلى توقف الحوار المعقول وإلى استقالة الفكر النقدي أمام أعتاب السلطة وهو ما يجب أن نسميه حقا **بالازدواج المقنن** "[3] وهو ازدواج تمثله الهوة الفاصلة بين الخاص والعام وبين الإتيقي والسياسي.

هذه الصعوبة التي تثيرها الإتيقا كثيرا ما عملت الفلسفات على تجاوزها من خلال مفهوم الفرادة (la singularité) بخاصة. فإذا كانت الإتيقا هي السلوك وفق المعايير العامة والأعراف المتبعة والقوانين السارية فإن من يطبق تلك المعايير والأعراف والقوانين هو الشخص الإنساني من حيث هو المبدأ ومن حيث انتماؤه إلى الجنس البشري بعامة أي من حيث هو حامل للخصائص البيولوجية والثقافية التي يرتهن بها وجوده والتي يعادل عدم توريثها وإغنائها اختفاءه. بهذا الإعتبار يكون الوجود الإتيقي انتماءا لما هو عام وفي نفس الآن خصيصة فرادة من جهة احتياز الفرد وتطبيقه ما يسوس

---

[1] - Charles Coutel, « La notion d'éthique : définition et problèmes actuels » in *Revue L'enseignement philosophique* ,n°1 , Septembre-Octobre 1997, p. 32.

[2] - نفس المقال، هامش عدد6، ص32.

[3] - Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance . Les carrefours du labyrinthe IV, Seuil*, Paris 1996, p. 214.

الوجود المشترك، وتلك هي المفارقة الإتيقية، نعني كيف أن الأكثر اشتراكا هو الأكثر تفردا. على أن التفرد لا يجب أن يفهم كإشارة إلى الفرد المنعزل والمفصول عن كل علاقة بالآخرين. فالمتفرد أو " المتوحد " وفق تسمية ابن باجة هو الذي " يأخذ من كل فعل أفضله ويشارك كل طبقة في أفضل أحواله الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأحوال وأكرمها "[1]. المتوحد ليس هو من لا يعاشر ولا يعاشر، فتوحده وتفرده واختلافه ليس مما يناقض مدنية الإنسان وعدم ملابسة الناس " إلا في الأمور الضرورية "[2] لا يجعل منه كائنا " سبعي الأخلاق "[3]. فالمتوحد لا ينسى العالم ولا ينسى ذاته وإنما يبحث عن إمكانية تدبر الواقع بشكل مغاير بل إن هم المتوحد هو استبعاد الغربة لو أوتي سكنى الوطن الوطن. وحتى لو أوتي للمتوحد أن " يضرب صفحا عن العالم كله فإنه لا ينسى ذاته أبدا... ومع ذلك فإن اللاواقعية المحزنة للمتزهد أفضل بكثير من اللاواقعية المزرية للمفكر المحض ومع ذلك أيضا فإن النسيان المشبوب للمتزهد والذي ينتزع منه العالم بأكمله لهو أفضل من الشرود المضحك للمفكر التاريخي -

---

[1] ـ ابن باجة، **تدبير المتوحد**، تحقيق ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت 1968، ص79.

[2] ـ نفس المرجع، ص 90.

[3] ـ نفس المرجع، ص.48

العالمي الذي ينسى ذاته "[1] . فمن ينسى ذاته " لا يجرؤ على الثقة بذاته بل يجد أنه من المخاطرة أن يكون ذاته و[لذا] من الأيسر والأصلح له أن يكون مثل الجميع وأن يصير نسخة مزيـفة ورقما وواحدا من الجمهور "[2]. هذا التفسخ هو الذي يواجهه التفكر بالفرادة من حيث هي عودة على الذات وليس عودة إليها، تفكرا ليس فيه دعوة للإنعزال وترك الحبل على الغارب بل هو تفهم لجدلية التوحد والإشتراك.

من صلب هذه الجدلية ينبثق السؤال الإتيقي عن شروط أفضل حياة ممكنة وهو سؤال يتطلب موقفا أنتروبولوجيا أي نظرية في الإنسان وموقفا ميتافيزيقيا أي نظرية في مباديء الوجود وفي الغايات القصوى للإنسان. بصيغة أخرى يتوجه سؤال الإتيقا إلى معنى الحياة وجدارتها أو كما يقول فيتغنشتاين إلى " ما له قيمة أو إلى ما هو مهم حقا "[3] أي أن " الإتيقا هي تقصي معنى الحياة أو تقصي ما يجعل الحياة جديرة بأن نحياها أو هي تقصي الكيفية السليمة للعيش "[4] . وليس لهذا التقصي من

---

[1] - Sören Kierkegaard , *Post-scriptum aux miettes philosophiques* , traduit du danois par Paul Petit , Gallimard , Paris 1989(1ère éd 1949) , pp. 213-214

[2] S.Kierkegaard, *Lamaladie à la mort*, trad. Paul-Henri Tisseau, éd. Robert Laffont, Paris1993, p.1223

[3] - Ludwig Wittgenstein ,*Conférence sur l'éthique ,in Leçons et conversations* , suivi de *Conférence sur l'éthique* , traduit de l'anglais par J.Fauve, Gallimard, Paris 1971, p .143

[4] - نفس المرجع، ص144.

معنى إذا لم يكن هو ذاته متجذرا في رغبة الحياة بشكل جيد وفي تربة الأفعال والرموز الحاملة لتجربة الذات في علاقتها بالعالم وبالآخرين. لذلك كان بول ريكور عرف المقصد الإتيقي على أنه " مقصد " الحياة الخيرة " مع الغير ومن أجله في مؤسسات عادلة "[1]. وإذا كان للمقصد دلالة الوجهة والسعي والمشروع في نفس الآن، وكلها دلالات متعلقة بالمكان وبالزمان، فإنها دلالات متعلقة بالفعل ولاريب من جهة الإظهار والإقتدار شأن تعلقها بالفكرة التي يشكلها المرء عن جودة الحياة وخيريتها. وبذا، تدخل الحياة دائرة التعبير والتقويم ويعسر إن لم يكن يستحيل اختزالها في البعد البيولوجي لتمتد في تعاريق الوجود المتعددة مداخله وليتنبت فيها المعنى والقيمة بما لهما من مفاعيل وبما تنسجانه من علاقات وروابط وبما تثيرانه من آمال وتطلعات ومن هواجس و مخاوف ومن صراعات ومواجهات ومن التقاء وتعايش وكلها علاقات كثرة وتغاير وليست علاقات تجانس وتماثل. وعليه فإن الحياة مع الآخر ليست نعيما فردوسيا تسوسه الوحدة والتناغم وليست تناحرا مستديما تقوده جدلية **الإعتراف** الفاسدة أنطولوجيا ومنطقيا من جهة ضرورة الوصول فيها إلى حسم يصل حد إقصاء الآخر أو القضاء عليه. والحق أن العلاقة الأولى كما الثانية توصلان إلى ذات المنتهى من حيث

---

[1] - Paul Ricœur, *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p.202

إخضاعهما **الآخر** إلى هيمنة **الأنا** وعوض الوصول إلى تأكيد التغاير لا نحصل إلا على أنانية مضاعفة. و سواء اختبرنا تلك العلاقة فرديا أو جماعيا فالحاصل عندنا هو أن الآخر هو أنا آخر وليس آخر غيري مع عجزي على أن أكون غيرا. وعليه إذا كان ثمة من اعتراف فهو اعتراف الأنداد سلما وحربا. ومن هنا الكذبة الكبرى السائدة اليوم عن **حوار الثقافات والحضارات.** فكأنا لم نستفد من الدرس الخلدوني بل من فلسفة السياسة كلها شيئا وكأن الحوار هو الإسم الآخر للخوف أو للتسليم أو لتظنن الذات على ذاتها بالإقتدار وهي على حال من العجز ليس لها معه إلا الإحتماء بمن تزعم تحاورها معه فيغلب وعي الإحتماء والإقتداء على وعي التغالب والتقالب ويلتقي العاجز والمستبد على الإهلاك والإستهلاك. الأول يهلك ذاته بما يجبرها عليه من استهلاك ما يفد عليه حتى وإن كان ذلك الوافد آلات مراقبة وتعذيب والثاني يستهلك ما بخس ثمنه مما أنتج الذين عمل على إهلاكهم وهم في ديارهم ولبئس الحوار هو الذي يتحالف فيه الغالب والمغلوب على المغلوبين الذين هم اليوم وإن كثروا قلة والشعب هو القلة كما يقول دلوز إذ ليست القلة والكثرة مسألة كمية بل هي مسألة توتر وكثافة واقتدار وقوة ،وعسى تكون للقلة الغلبة.

أما الحوار حقا فقسمة وشراكة وانخراط في القبلي المادي للإصغاء ولما منه يتأتى الإصغاء وفي رغبة الوجود التي لا تبحث عن الإهلاك ولا يفرحها تعديم وجود الآخر ولا يحزنها عدم الحلول محله بل هي ترى في تزايد اقتداره ثراء لاقتدارها وفي تعاظم قوته امتدادا لقوتها وفي نماء وجوده ما به يربو وجودها وفي نقصان تمامه ما ينحط بها عن جليل غاياتها. فالحوار الحقيقي إذن هو الذي يصل بالحقيقة إلى منبتها الحواري وهو الذي توصله الحقيقة إلى حقيق اشتغاله خارج لغو **النقاشات** عالية الأصوات لمحترفي " الثقافة " الذين لهم في كل ندبة صوت. والواقع أنا لسنا هنا في مجرد موقع جدالي بل نحن في صلب اختلاف فلسفي بين موقفين أساسيين من الإتيقا، نمثل لهما بإسمين طلبا للإختصار. الموقف الأول هو الذي يتبناه ويدافع عنه هبرماس في **الفعل التواصلي** وفي **إتيقا النقاش** خاصة، معولا على أن كل المشاركين في نقاش ما، عليهم التسليم بـ " أن كل المعنيين بإمكانهم مبدئيا أن يشاركوا من حيث هم أحرار ومتساوون في البحث التشاركي عن الحقيقة، بحثا، وحدها قوة الحجة الأفضل لها حق التعبير عن ذاتها فيه. وعلى قاعدة من هذا الأمر الواقع الذي هو الكلي- التداولي يقوم مبدأ إتيقا النقاش: وحدها لها الحق في الطموح إلى الصلاحية، القواعد الأخلاقية التي بإمكانها أن تحوز قبول كل المعنيين من حيث مشاركتهم في

نقاش عملي "[1]. ينتج عن هذه المسلمة القول بإمكان الوصول إلى " مبدإ أخلاق كلية " تتجاوز فيها الإلزامات التقعيدية الجزئية والخاصة والفردية بفعل " النقاشات العقلية " المؤدية إلى تعميم وتجريد وتحريرالمضمون التقعيدي لمفترضات الفعل التواصلي الذي يمتد ليشمل " جماعة تواصل نموذجي...يضم كل الذوات القادرين على الكلام والفعل "[2] . بين ما في موقف هابرماس من اتكاء على كانط ومن اعتداد باقتدارات اللغة ومن تعويل على ما يوفره " العقل العمومي " من وفاق واتفاق. ولكن بين أيضا ما في هذا الموقف من تغييب للصراعات ومن إهمال لمفترض اللاتفاهم الذي قد يكون هو القائم في جذر اللغة ذاتها. أما الموقف الثاني فنمثل له بدلوز الذي يرى أننا لسنا في حاجة إلى التواصل الذي يغمر اليوم كل مناحي حياتنا بقدر احتياجنا إلى المقاومة، ولسنا في حاجة إلى النقاش الذي لا يزيد الذات إلا ترهلا وتورما بقدر حاجتنا إلى الحوار حتى وإن كان تحاورا للذات مع ذاتها إذ وحده الحوار هو صنو الإبداع[3] . فإذا كان للحوار مقام التوقير أو التقدير ومقام الإعتناء أو الإنهمام بالدلالة التي مر تحديدها فتلك هي الخاصة الإتيقية للعلاقة بالآخر فردا وجمعا وتلك هي العلاقة

---

[1] Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, éd. Du Cerf, Paris1992, p.140

[2] نفس المرجع، ص141.

[3] ذلك هو الموقف المكرور لدلوز في **حوارات**، أو في **نقد وتشخيص**، أو في **ما الفلسفة؟**

العادلة متى ما تماسست اشتراكا واقتدارا دون إلجاء أو قسر. إذ ما الإيتوس إن لم يكن هو هذا الذي يطبق أضلعه على كل فرد مطالبا إياه بالوجود إتيقيا كما يقول كياركيغارد. فـالإتيقا " لا تخاطب ملايين البشر والأجيال ولا تتعامل مع الإنسانية ككتلة بأكثر مما لا يوقف رجل الأمن الإنسانية المحض. فما يهم الإتيقا هو الفرد، ولنلاحظ جيدا ، كل فرد. وكما يعرف الله عدد شعر رأس كل إنسان كذلك تعرف الإتيقا كم يوجد من إنسان. ولا يتم التعداد الإتيقي لصالح كل جامع بل همه كل حالة على حدة "[1]. وليس في ذلك ما يعني انحباس الإتيقا في قلعة الباطن بل مناوأتها للتعميم وللتحجج بالمصلحة العامة التي هي الصيغة الأخرى للاستبداد ما لم يحرسها التأسيس و التقنين هي التي تدفعها إلى الإلحاح على ضرورة الإعتناء العادل بالناس من حيث هم ناس في كثرتهم وفي قدرتهم على المداولة التي لا تتخلق معها هيمنة. ألم يعرف أرسطو العدالة على أنها " تهيؤ(hexis) يجعلنا قادرين على إتيان أفعال عادلة وعلى تحقيق تلك الأفعال عينيا وعلى الرغبة في إتيانها "[2] ؟

---

1 - Sören Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*، مرجع مذكور، ص214.

2 - Aristote, *Ethique de Nicomaque,* trad. Jean Voilquin, G. Flammarion, Paris 1965, V, 1, p. 123

غني عن البيان تناول أرسطو مسألة العدالة في المجال الإتيقي - السياسي وفي موقع التقاطع بين الخاص والعام وإذا كانت العدالة هي أكمل الفضائل فما ذلك منها بالماهية وإنما من جهة ماهي بالأصل علاقة بالآخر ذلك أن " من يمتلكها يقدر على إبداء فضيلته إزاء الغير كذلك وليس بالنسبة إلى ذاته وحسب "[1]. وعليه فإن تعريف الإتيقا الذي عدنا فيه إلى بول ريكور إنما استخدمناه لما فيه من تنبه إلى تعدد المكونات والروابط حيث تأتي حضور الفردي والبيفردي والجماعي. ومهما كانت الصعوبات التي يثيرها هذا التعريف - صعوبات متعلقة بدلالة الحياة الخيرة وبدلالة الآخر الذي قد يؤدي العمل من أجله إلى مصارعته و حتى إلى قتله وبدلالة العدالة إزاء من وبالنسبة إلى أية احتياجات ووفق أية نسب - فإن له فضل الشمول الباحث عن إزاحة القبح والتسلط من الحياة الفردية والجماعية لتكون الإتيقا " فن وجود "   وفق عبارة فوكو أي " ممارسات متبصرة وإرادية لا يحدد بها الناس قواعد سلوكية وحسب وإنما يبحثون من خلالها على تغيير ذواتهم وعلى تعديل كيانهم المفرد وعلى جعل حياتهم أثرا يحمل بعض القيم الجمالية ويستجيب لبعض معايير الأسلوب "[2]. فجمالية الوجود ليست اعتباطا ساذجا يجهل

---

[1] - نفس المرجع، V، 1، ص 125.

[2] M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris1984, pp.16-17

الواقع وإنما هي فعل وعمل ودلالة بها يرتقي الإنسان إلى حريته، ذلك أن سؤال الإتيقا هو سؤال في كيفية الوجود وفي صيغة الحياة وفي الحال أو الأسلوب الذي يشكل إبداعيا تقالب الراهن والمأمول إمكانا مع ما في الإمكان من مخاطر ومن قدرة على التضحية أيضا. فالناس يضحون من أجل قيم و أهداف وغايات و مباديء و إن كان يصادفهم حتى خسران حيواتهم من أجل القنية والحيازة والإمتلاك أي من أجل الأشياء وما تلك بالتضحية. فالتضحية إنهمام إتيقي بنوعية الوجود وهي رفض لا يتوجه إلى الحالات العينية وحسب وإنما إلى صيغ معينة في التعاطي مع الوجود وهي بالتالي بلورة للعلاقة الأساسية بين الإنسان وما يجعله إنسانيا نعني بلورة للتناهي الذي تترصن فيه اللانهائية التي تعدم التشيؤ و تلك هي إحدى سمات التجربة الإتيقية إذا عنينا بالتجربة الفعالية الشمولية التي هي اختبار للحياة واضطلاع بها وتحمل لمأساويها اعتبارا بالصيرورة والحدثان والتنوع وتعدد المداخل والمستويات بل والثغرات التي تمنع الهيكلة والتسييج. إذن، ليس في الإتيقا من حيث هي فن وجود حنينا رومنسيا إلى براءة أنطولوجية مفقودة أو طلبا لانكفاء الذات على ذاتها لحظة تأزم الوجود الجماعي ولحظة العجز على مواجهة فساد الساسة والسياسة. لذلك، ورفعا للإلتباس، يتعين علينا بيان الإختلاف/التقاطع بين الإتيقا و الأخلاق وبين الإتيقا والسياسة.

3. الإتيقا والأخلاق

إذا كنا لا نجد تمييزا بين الإتيقا والأخلاق في **معجم روبار**[1] فإن **معجم لالا ند**[2] يميز بين الأخلاق التي هي مجموع الأوامر المسلم بها في عصر وفي مجتمع محددين مع جهد الإلتزام بهذه الأوامر والحث على اتباعها وبين الإتوغرافيا أو الإتولوجيا(éthographie ou éthologie) التي موضوعها هو سلوك الناس بغض النظر عن الأحكام التقويمية التي يعير بها الناس هذا السلوك أي هي هذا العلم الذي يدرس ويصف ولا يحكم، وبين الإتيقا التي هي العلم الذي موضوعه المباشر هو الأحكام التقديرية التي تميز جيد الفعل من سيئه. إذا كانت الإتوغرافيا هي ما يمكن أن يوازي في الفلسفة الأنغلو - أمريكية ما يسمى بالميتا - إتيقا وهو بحث يزعم أنه محايد أكسيولوجيا[3] فإن ما يتبقى في تعريف لالاند هو التقابل بين الأخلاق والإتيقا

---

[1] انظر، *Le Robert. Dictionnaire pratique de la langue française*, éd France Loisirs, Paris2002, p.636, 1110

[2] انظر، André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 16è éd1988(1ère éd1926), pp.305-306

[3] البحث الميتا - إتيقي هو التحليل المنطقي أو اللساني للملفوظات الأخلاقية ومدار تساؤل هذا المبحث هو استعمال وخصوصية ودلالة المحمولات الأخلاقية. ويطرح هذا البحث التحليلي ذاته على أنه بحث محايد أكسيولوجيا(انظر، Marie-Hélène Parizeau, « Ethique appliquée » in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris1997(1ère éd1996), p.535).

من حيث أن الأولى هي جملة القواعد العملية المطبقة والمشروطة اجتماعا وتاريخا والثانية التي هي علم الأولى تشريعا وتقويما.

وبالفعل، تبدو الإتيقا في الكثير من التعريفات كتجل لإرادة غير محدودة في البحث عن قاعدة القواعد أو قانون القوانين المقعد للسلوك الإنساني، ومثل هذا البحث لم يكن ميسورا ولا تلقائيا من حيث هو بحث عقلي، إذ إذا كان الناس قد مارسوا دوما أخلاقا ذات أوامر صارمة مستمدة من الأساطير والأديان ومتعلقة بجوانب محددة من السلوك فإنهم لم يفكروا دائما بإتيقا فلسفية مستقلة عن المقدس ومبنية علـيا ومتلائمة منطقيا مع النسق الفلسفي الذي تدرج فيه منهجيا.[1] بهذا المعنى تتعلق الإتيقا بالمباديء والقوانين المعيارية. وإذا كانت الأخلاق موسومة بميسم التاريخ الحاضر أو الماضي فإن الإتيقا تتعلق بالنظرية والممارسة الأخلاقيتين منظورا إليهما من زاوية تأسيسية مفتوحة على الماضي وعلى المستقبل القريب أو البعيد، وبذلك تكون مساءلة حدود الأخلاق ونواحيها أو مداخلها ومخارجها مهمة نظرية - أي إتيقية - هي نقطة التجذر المشتركة بين كل صنوف الأخلاق الفعلية أو هي العنصر التأسيسي للشخص الأخلاقي

---

[1] انظر، A. K. Marietti, *L'éthique* ، مرجع مذكور، صص113 - 114.

وللذات المسؤولة[1] وللتواصل الإجتماعي. في هذا السياق تكون الإتيقا إذن هي جملة المباديء المحددة للكيفية الجيدة للحياة وللتعامل مع الآخرين وتكون الأخلاق هي الجهد الساعي إلى وضع هذه المباديء موضع تطبيق. بأكثر دقة، الإتيقا نظرية والأخلاق عملية، الأولى تنحو باتجاه تعريف القواعد والثانية باتجاه الفعل الظرفي، الأولى هي " علم الأخلاق " والثانية هي مجموع القواعد العملية أي أن انشغال الإتيقا انشغال نسقي ونظري موجه إلى التأسيس بينما يتوجه اهتمام الأخلاق إلى الممارسات والقواعد الموجهة للسلوك في علاقاتها التاريخية بالثقافات والمجتمعات. مثل هذا التمييز كان عاملا حتى لدى هيغل حيث الأخلاق أمر يتوجه إلى الفرد بينما تضع الإتيقا أمرا يفترض وجود مجتمع من الذوات الأخلاقيين. فالأخلاق تشير إلى مجال القصد الذاتي بينما تشير الإتيقا إلى سيادة الأخلاقية أو الإتيقية(sittlichkeit, éthicité). لكن هذا التمييز يدخل عليه اليوم الاضطراب إلى درجة انقلاب المواقع حيث نلحظ تكاثرا للإتيقات الخاصة بكل مهنة وبكل نشاط جماعي، تكاثرا يصل إلى حد إغفال أكبر المعضلات التي كانت موضوع نظر في الإتيقات الكبرى كما عند أرسطو وسبينوزا مثلا. فالإتيقا تبحث اليوم عن التمركز في صلب الممارسات الجزئية وفي

---

[1] انظر نفس المرجع، صص3 - 4.

صلب العلوم والتقنيات والإجراءات الحقوقية فضلا عن بحثها عن تصور متماسك وشخصي لما يمكن أن تكون عليه الحياة الفردية بيئما تحيل الأخلاق إلى المجرد والقبلي والمتعالي أي إلى جملة القوانين والمباديء التي تستند إليها الأفعال، وهو ما يعني انقلاب المنظورات من جهة حد المفهومين.

إن تكاثر الإتيقات يشهد على ضرورة وعلى احتياج معاصرين شأن ما يشهد على تشظ وتوزع قطاعيين كاللذين حدثا في المعقوليات العلمية. فالإهتمام الإتيقي المعاصر يتخذ الإنقلابات الإجتماعية المتكاثرة موضوعا له، سواء على الصعيد الفردي كالإهتمام بالتحرر الجنسي والحياة المادية ومنازعة أشكال النفوذ أو على الصعيد الجماعي كتأكيد الحقوق الفردية والجماعية وانحسار الاستعمار وتطور الدولة - الحامية. ومن ناحية أخرى يتوجه هذا الإهتمام خاصة إلى تطور العلوم والتقنيات التي تتمظهر بوجهين: وجه مرتبط بالتطور المتعلق بتحسين ظروف العيش ووجه معبر عن المخاطر التي تتهدد المحيط والإنسان. وهكذا ستتحول المطارحات باتجاه مسائل العدالة وأشكال الحكم ونوعية الحياة الجيدة في صلب مجتمعات تعددية لم تعد المعالم(repères) الإتيقية فيها موضوع شراكة ولذلك سيتوجه البحث إلى تحليل ودراسة حالات عينية كما في المستشفيات والمؤسسات والحكومات. هذه المقاربة الإتيقية

المرتبطة بأوضاع عينية هي ما يسمى بـ "الإتيقات التطبيقية " التي تنحصر اهتماماتها الكبرى في الممارسات الطبية والعلاقات الإجتماعية ـ الإقتصادية في الدولة ومستقبل التوازن الطبيعي على الأرض. وبالإجمال ما تشترك فيه مجالات الإتيقات التطبيقية هو: 1 ـ الإنشغال بالإجابة على القضايا العملية المتعلقة بالممارسات المهنية والإجتماعية من أجل اقتراح حلول معيارية، وفي مركز هذه المشاغل، التطور التقني ـ العلمي الذي أسس لعلاقة جديدة بالمكان و بالزمان. 2 ـ الحوار المتعدد الإختصاصات الذي هو شرط تجاوز الإنغلاق و الدغمائية. 3 ـ التفاعل التواصلي بين الخطابات والممارسات[1].

استئناف التفكير الإتيقي انطلاقا من صعوبات الراهن هو التعبير عن الإستشكال المتعلق بالإختيارات العملية التي تخص الفرد والجماعة مثلما كنا أشرنا إلى ذلك آنفا، اختيارات متصلة بالآني والملح في الوجود العيني للناس وليس بالخير الأقصى أو بالقانون الذي يشترعه العقل العملي أو بالقيمة المتعالية التي تخضع لها الذوات. فالتناقضات والصراعات وضروب اللاتفاهم هي التي تمكن لانفكاك جذري عن المكرس بصعوباته وسوالبه واغترابته وعتبات قبحه تصيرا باتجاه المستجد المرغوب. قد

[1] انظر، «Marie-Hélène Parizeau, « Ethique appliquée»، مقال مذكور، ص538

نتبين من هذه المقاربة الأولى بداية تمييز بين الإتيقا والأخلاق من حيث اهتمام الأولى بالحدثي وانفتال الثانية جهة التشريع النظري. لكن ومن وراء التحول التاريخي الذي كنا أشرنا إليه والذي يميز بين الأخلاق والإتيقا ثمة فوارق جوهرية أخرى بينهما من جهة التكون والوظيفة والغاية.

تعبر الأخلاق عادة عن جملة القيم وقواعد الفعل التي يأتمر بها الأفراد والجماعات عبر أجهزة مختلفة كالأسرة والمؤسسات التربوية والدينية، وقد تكون هذه القيم والقواعد مصاغة في مذهب متناسق وقد تـتداول بشكل ملتبس من خلال تفاعل معقـد لجملة من العناصر التي قد تتكامل ويصوب بعضها البعض الآخر أو يلغي بعضها البعض الآخر وهاتان الخاصتان هما اللتان تمكنان من مراعاتها والخروج عنها في نفس الآن. ونعني بالأخلاق أيضا السلوك الواقعي للأفراد في علاقته بالقواعد والقيم والكيفية التي يذعن بها هؤلاء الأفراد للأوامر الأخلاقية أو يعارضونها، يحترمونها أو يهملونها، وهو ما يعني ضرورة وجود نظام من القوانين والأوامر الصريحة أو الضمنية التي يعيها الناس ثقافيا. فالأخلاق تضم إذن في نفس الآن قواعد السلوك والسلوك الذي نحكم عليه قياسا على هذه القواعد[1]، مما يعني أن لكل فعل أخلاقي علاقة بالواقع الذي يتم فيه وبالقانون

---

[1] انظر، M Foucault, *L'usage des plaisirs*، مرجع مذكور، صص32-33.

الذي يحتكم إليه. ولذلك كل من يبحث عن التأريخ للأخلاق عليه الإعتبار في نفس الآن بتطابق أو عدم تطابق أفعال الأفراد والجماعات مع القواعد والقيم المؤسسية وبالنظم المختلفة للقواعد والقيم وهيئات وأجهزة القسر التي تروج لتلك القواعد والقيم وتعمل على تمكينها.[1]

" يحدد الحكم الأخلاقي إيجابيا نمط الفعل الذي يتوجب القيام به. وإذا كان هذا الحكم يكتسي **صيغة سلبية** مؤكدا على ما يجب تحاشيه فإن غائيته الأساسية تتمثل في قول ما يجب فعله على ضوء قيم مثالية مجانسة لمسلمات نابعة من نفس الأمر القطعي... عن هذه الخاصية الأولى تتأتى خاصية ثانية... إذ من اليسير أن نستنتج أن الحكم الأخلاقي كلي وتبعا لذلك هو منتظم ومتعال "[2] وكأنه رمز للمطلق، وهو مستقل عن قبول أو اختيار الذوات الذين ليس لهم إلا القبول أو عدم القبول به إذ صيغته صيغة آمرة دوما: يجب، لا بد، من الضروري...وتتعلق هذه الأوامر بالسلوكات الإجتماعية وبالواجب المدني أي بالمجال الإجتماعي - السياسي. ولذلك تقدم الأخلاق ذاتها " كجملة قواعد إلزامية من نمط مخصوص تتمثل في الحكم على الأفعال والنوايا وفقا لقيم

---

[1] نفس المرجع، صص35-36

[2] Jean-Paul Resweber, *La philosophie des valeurs*, PUF, coll. « que sais-je ? », Paris1992, pp.102-103 (التشديد من عنده)

متعالية(هذا خير، هذا شر) "[1] . فالأخلاق إذن خطاب معياري، امري ، منهم بالحكم على الوجود بآسم قيم متعالية ترتد إجماليا إلى التقابل بين قيمتي الخير والشر.

إزاء الأخلاق بخصائصها هذه، ماذا تكون الإتيقا؟ إذا كنا أشرنا مع فوكو إلى أن الأخلاق تشمل في نفس الآن قواعد الفعل والفعل الذي نقيسه على هذه القواعد، فإن بعدا ثالثا يبقى خارج هذا التحديد وهو الكيفية التي نسلك وفقها أي الكيفية التي نشكل بها ذواتنا وتلك الكيفية هي الجوهر الإتيقي الذي يعضده التدبير أو العمل الإتيقي الذي نجريه على ذواتنا، لا لنجعل سلوكنا مطابقا لقاعدة معطاة سلفا وإنما لتغيير الذات حتى تصبح ذاتا إتيقية بالنسبة إلى سلوكها عبر عمل مثابر من الدربة والتعلم والإستذكار والتمثل وذلك باتجاه غائية محايثة للذات بها تحدد نوعية وجودها لا بما هو " وعي بالذات " وإنما بما هو علاقة للذات بذاتها حينما تأخذ هذه الذات على عاتقها معرفة ذاتها ومراقبتها واختبارها واستكمالها وتغييرها وتفكيكها. فكأن الإتيقا هي تاريخ صيغ التذييت[2]، تاريخ اختبار الذات لرغبتها دون عون لحظة لا تجد أمامها نصا للحفظ والتلاوة ولحظة تواجه ما لا يطاق أو ما لا يحتمل. ولذلك إذا كانت الأخلاق تأمر وتلزم

---

[1] Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris1990, p.137

[2] انظر *Michel Foucault, L'usage des plaisirs*، مرجع مذكور، صص33-36.

وتشرع كليا فإن الإتيقا تترك للذات إمكانية إبداع صيغ سلوكها حتى وإن كان ما تتوصل إليه من حلول لا يفوق في أصالته الحلول السارية بين الجماعة. فما "هو إتيقي خاص وتفصيلي ونسبي دون أن يكون إعتباطيا ونزويا و صدفويا، إذ يضعه العقل إلا أنه عقل تاريخي يؤول المعايير على ضوء الوقائع... ويؤول الوقائع على ضوء المعايير... فالحكم الإتيقي يضع على المحك العقل التأويلي "[1] ويلزم الذات التي وضعته وهي تعبر من خلاله عن رغبتها إلزاما عينيا دون استناد إلى حكم أخلاقي مسبق.

لا ريب أن المعيار حاضر في الأخلاق والإتيقا جميعا إلا أن المعيار الإتيقي ليس أمريا مثلما هو عليه في الأخلاق. وإذا كان ثمة تعبير في الإتيقا فإنما للتمييز بين الجيد والرديء أو بين الحسن والقبيح وليس بين الخير والشر وفقا للتمييز الأخلاقي. وحتى ما تتطلبه الإتيقا من قواعد إنما هي قواعد اختيارية تقوم ما نفعل وما نقول تبعا **لصيغة** الوجود التي تستدعيها هذه القواعد. ونعني بالصيغة ما كان يعنيه الفارابي حين بين أن صيغة الشيء هي " التي بها أ ثبتت ذات الشيء نفسه... وقد تكون الصيغة

---

[1] J-Paul Resweber, *La philosophie des valeurs* ، مرجع مذكور، ص103.

أحوالا للشيء توجد له بعد استكمال وجود ذاته "[1] . فالصيغة وجود واستكمال وجود في الحالات والهيئات والكيفيات أو هي بصيغة معاصرة، **أسلوب**. ذلك أن " أساليب الحياة المفترضة دوما هي التي تشكلنا على هذا النحو أو ذاك... وعند كاتب كبير، الأسلوب هو كذلك دوما أسلوب حياة. ليس هو البتة أمر شخصي وإنما هو ابتداع إمكان حياة وصيغة وجود "[2]. أن لا تكون صيغة الوجود حالا ذاتية أو شخصية وأن لا تكون مؤشر تخل وانعزال أو علامة زهد في مخالطة الناس ومساكنتهم، وأن لا تكون ممارسة اعتباطية تفتقر إلى التعقل والتبصر وجودة الروية فذلك أمر يشهد له الإقتضاء الإتيقي ذاته من حيث أن الإتيقا تظهر وتظهر أي أنها تعري الداخل أو ما يزعم لذاته عمقا محجوبا في ذات تحسب أنها تامة التكون، ومن حيث أن الإتيقي هو صيغة للتعني تمتحن ذاتها في البرانية وفي تصير الحدثان وفي القيمة الحوارية مع الذات ومع الآخر.

عناصر المذاهب الأخلاقية إذن هي الأوامر والواجبات والتحريمات بينما تعود الإستشكالات الإتيفية إلى مسارات التذييت وممارسات الذات. فـ " الإتيقا هي نظرية في جماع الحياة(بصيغة أخرى: هي نظرية حياة ذات معنى أو نظرية حياة

---

[1] أبو نصر الفارابي، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية1991، ص50

[2] Gilles Deleuze, *Pourparlers* ، مرجع مذكور، ص138.

ليس للموت أن يجعلها عبثية) وسيان عندها أن يكون أو لا يكون للإنسان واجبات. أما الأخلاق فمرتبطة بمفهوم الواجب أي بالإلتزام اللامشروط "[1] . وقد أوضح فوكو من ناحيته أن التأكيد في الأخلاق إنما هو تأكيد على القانون في صرامته وثرائه وفي قدرته على الإنطباق على كل الحالات الممكنة وعلى تغطية كل مجالات السلوك ولذلك يكون الأساسي في الأخلاق هو البحث جهة هيئات النفوذ التي تمكن للقانون وتفرض احترامه وطاعته والإلتزام به ومعاقبة كل من يخرقه. أما في الإتيقا فيقع البحث عن العنصر القوي والدينامي جهة أشكال التذييت أي جهة العلاقات التي للذات بذاتها في أفعالها وأفكارها ومشاعرها و جهة الطرائق والتقنيات والدربة التي تعرف بها الذات ذاتها وتغير صيغة وجودها[2]. هذا الإلتفات الإتيقي جهة الذات ليس اهتماما بالعزلة أو تشريعا لأنانة(solipsisme) مكتفية بذاتها، إذ الذات مسار تكوني وليست معطى أوليا، وهي متجذ رة علائقيا في العالم. ولذلك ليست إتيقيتها امتداحا للأنانية الفردية والمستلبة وإنما هي تأكيد للفرادة والحرية حيث يجد الكائن الإنساني بعض الأجوبة الأساسية للأوضاع والمواقف التي تعترضه وليس بين يديه لوح من القوانين والقواعد والإملاءات

---

[1] Marcel Conche, *Orientation philosophique*, PUF, Paris1990, p.112

[2] انظر، *Michel Foucault, L'usage des plaisirs*، مرجع مذكور، صص36-37.

مما يعني أن الإتيقا لا تجد مأتاها في النص المكتوب وإنما في تجربة بناء الواقع وهي تجربة غائبة في كل المذاهب الأخلاقية الحتموية التي لا تقول بالبناء/الإبداع وإنما تؤكد على الكشف التدريجي لواقع موجود سلفا وليس للإنسان إلا اتباع السبل الأسلم لكشفه أو للإنحراف عنه مع إدانته متى ما انحرف. مثل هذه الأخلاق تجهل قوة الرمز ودور " الحدث " وتظل متشبثة بمفهوم التقدم المرادف عندها للسعي باتجاه غاية كائنة سلفا[1] وتنسى أنها هي ذاتها من هذا العالم وأنها نبتت فيه، وما نسيانها ذاك إلا لأنها تعمل على التأبد كقوة عطالة اجتماعية. هذا الإنغلاق المتجاهل للزمنية هو الذي تعمل الإتيقا على اختراقه بالحدث والرمز والرغبة والمشروع.

يبدو الحكم الإتيقي إذن كاعتراض هرمينوطيقي على الحكم الأخلاقي الذي يسبقه، وإنه في نهاية الصراع بين المطالب الفردية الخاصة بجملة من الممكنات العارضة وبين المثل التقويمية لعقل كلي يتحدد ملمح السلوك ومشروع الفعل وطبيعة الهدف. وإذا كانت المعرفة الأخلاقية كثيرا ما تكون قبلية وتتسم بالكلية وتعول على عقلانيتها وشفافية يقينها فإن الحكم الإتيقي ينتج المعرفة التي بمقتضاها تتحمل الذات مسؤولية قراراتها،

---

[1] انظر، Miguel Benasayag, *Utopie et liberté*, éd de La Découverte, Paris1986, p.114

ولذلك تكون المعرفة التي تشكل أفق وموضوع الحكم الإتيقي معرضة للمخاطرة والريبة بل ولرفض أو عنف من يستند إلى سلطة الأحكام الأخلاقية السائدة. ومع ذلك إذا كان للعقل المنظر للأخلاق أن ينتظر ويتأمل ويؤجل ليقنن ويحكم فإن اقتضاءات الحياة لا تنتظر ولذلك فإن من مهمات الحكم الإتيقي أن يحدد القواعد التي تمكننا من ملاءمة الغايات للحالات والصعوبات والظروف الحياتية المعقدة ولذلك أيضا هو يعيد النظر باستمرار في الأحكام السائدة ويعيد تأويل الغايات على ضوء ما يجد من أحداث ومطالب وإشكالات عينية، أي أنه لا ينفصل عن الوجود اليومي وهو يقيسه حسنا وقبحا - لا خيرا وشرا - تبعا لجهد الذات وقدرتها على استكمال ذاتها إنسانيا بما فيها من قوة ورغبة لا يلجئانها إلى مصادر متعالية تستمد منها العون والإستكمال. فإذا كانت الأخلاق إذعانا للجاهزية فإن الإتيقا تمكن من الحياة وتشكيل لها بالنسبة إلى كل فرد. وإذا كانت الأخلاق تعودا فإن الإتيقا هي ما يجعل العادة نازفة لإنقاذ جرأة عين الذات(le soi) المسؤولة وكشف قدراتها وتحرير قواها من كل أشكال الإذعان القسري. إذن وكما بين دلوز وهو يتحدث عن سبينوزا، الإتيقا هي " تصنيفية(typologie) صيغ الوجود المحايثة " أما الأخلاق " فتحيل الوجود دوما إلى قيم متعالية ". في الأخلاق " تقابل بين القيم(الخير - الشر) " وفي الإتيقا " فرق نوعي بين

صيغ الجود(حسن ـ قبيح) "[1]. فالفرق الإتيقي يختلف عن التقابل الأخلاقي من حيث أن الأول لا يبحث عن محاكمة الوجود عامة باسم قيم متعالية ودون إدراك لتنوع تبدياته واظهاراته. الفرق الإتيقي يعود إلى تقويم محايث لا تنفصل فيه القيمة عن التجربة ، لذلك " ليس لنا أدنى حجة للتفكير في أن صيغ الوجود محتاجة إلى قيم متعالية تقارن بينها وتنتقيها وتجزم أن إحداها أفضل من الأخرى. على العكس من ذلك لا معايير إلا وهي محايثة، وإمكانية حياة تقوم بذاتها وفق ما ترسمه من حركات وما تبدعه من قوى في مجال محايثة، ومرفوض هو كل ما لا يرسم ولا يبدع. فصيغة وجود ما تكون حسنة أو قبيحة، أصيلة أو مبتذلة، ملآى أو خاوية بمعزل عن الخير والشر وعن كل قيمة متعالية : لا وجود أبدا لمعيار آخر غير فحوى الوجود واحتدام الحياة "[2].

إذن وقبل كل اعتبار للقانون الأخلاقي الملزم، تتجذر الإتيقا في رغبة الإنسان في الوجود وفي أمله بحياة جيدة يقدها الإقتدار ـ الفعل الذي هو الحرية. فالإتيقا المتجذرة في صلب الرغبة إنما تقصد إلى حياة فيها من التمام ما به تنفتح الذات على العالم وعلى الآخرين، ولذلك لا نجدها مهتمة بتجميع المعايير ولا بفرض

---

[1] Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris1970, pp.29-30(p.35 dans l'éd de1981)

[2] Gilles Deleuze&Félix Guattari, *Qu'est- ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris1991, p.72

المحظورات والإلزامات، ومن هنا طابعها الآني والمحايث في القرار والفعل المزامنين للمعارف المتوفرة دون تأجيل ودون انتظار، إنها القرار الذي لا يكبله طول الحسبان والنظر ولا يسيجه الحذر المراهن على تمام المعرفة ويقينها محيلا فعل الذات إلى " أخلاق مؤقتة "[1] تنتظر سندها في طمأنينة الفكر وقد استوثق من ذاته ومن معارفه. إن " الإتيقا تكون موضع اهتمام وعناية حينما لا يكون للقوة الذاتية من كلية إلا في التخلي الخاص عن كل إرادة بطيئة في تفحص كل الأشياء "[2]. فالإبتداء الإتيقي لا ينتظر الأوامر والقوانين والواجبات. " أي أم ترضع صغيرها استجابة للواجب؟ وأي عبارة أشنع من عبارة الواجبات الزوجية؟ وما حاجة من يحب إلى القانون؟ "[3]. فالإتيقا إذن ليست إلى جانب القانون وإنما هي إلى جانب الحكمة والسعادة ولذلك لا بد من هذا "الأدنى الإتيقي " الذي يسبق كل إلزام أخلاقي، وهذا الأدنى الإتيقي المتجذر في الرغبة - كما كنا أشرنا إلى ذلك - هو المتجدد دوما إذ الرغبة لا يمكن إشباعها لأنها ليست مجرد حاجة، فهي " تتغذى بجوعها الخاص وتربو بإشباعها [4] وفق عبارة للفناس الذي يكرر أكثر من مرة وفي أكثر من موقع أن الإتيقا هي

---

[1] نشير بذلك إلى القواعد الأربع للـ**أخلاق المؤقتة** كما ترد في الفصل الثالث من **مقالة الطريقة** لديكارت.

[2] Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Seuil, Paris1982, p.326

[3] André Comte- Sponville, *Valeur et vérité*, PUF, Paris1994, p.200

[4] Emmanuel Levinas, *Ethique et infini*, Fayard, Paris1982, p.97

الفلسفة الأولى[1] . لكن هذه الأولية الإتيقية هي التي تجعلها عسيرة فعلا. فليست المحبة هي التي تقودنا دوما وليست المسؤولية إزاء الآخر هي التي تحكم أفعالنا في كل الأحوال وليست رغبتنا في العدالة هي التي نطبقها على ذواتنا وعلى الآخرين وليست صيغة الوجود السعيد هي التي توجه مقاصدنا في كل آن ولا أسلوب الحياة وحسن الوجود هو الذي نحققه تلقائيا ودون معيقات ولا الإنهمام بالذات وبالآخرين هو ما ننشغل به على مدار الأيام. ولذلك تتدخل الأخلاق في المجتمع السياسي ويكون بينها وبين الإتيقا " أحيانا تقارب وأحيانا منافسات وصراعات وأحيانا تصالح "[2]. بصيغة أخرى، ثمة إمكانات للتواصل بين الإتيقا والأخلاق لعل أهمها أن الإتيقا تمنع الأخلاق من الإنغلاق ومن تكرار ذاتها في محاكاة النماذج. فالأخلاق التي موضوعها" الفضيلة " عامة، تعرفا عليها وخضوعا للقانون الذي يأمر باتباعها، تفقد تدريجيا يقظة الوعي الذي يصاحبها بدءا لتصبح حضارة وثقافة وكلا يعمل على الإستقرار والتوازن والنفوذ. هذا السعي إلى الكلية هو الذي تخترقه المشكلات الإتيقية المستجدة

[1] يؤكد لفناس بالصفحة 81 من **الإتيقا واللانهائي** أن " الإتيقية ليست طبقة ثانوية مبسوطة فوق التفكير المجرد المتعلق بالكلية وبمخاطرها، فللإتيقية مدى مستقل و استهلالي. الفلسفة الأولى هي إتيقا." ونجد في كتاب **الجملة واللانهائي** ما نصه: " انكشاف الكينونة بعامة بما هو قاعدة المعرفة وبما هو معنى الكينونة، تسبقه العلاقة بالكائن الذي يتبدى، والصعيد الأنطولوجي يسبقه الصعيد الإتيقي. "(Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, éd. Martinus Nijhoff 1971, p.220)

[2] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs* ، مرجع مذكور، ص37.

لتنفذ في الوعي ما به يوجد المسافة التي تفصله عن الأخلاق العامة بخيرها وبفضائلها حتى لا تتحول الأخلاق إلى ذمامة(casuistique). وفي نفس الآن يبدو المعيار الأخلاقي ضروريا للمقصد الإتيقي حتى لا تتحول وظيفته النقدية إلى نزوة وعنف. وبذلك تكون العلاقة بين الأخلاق والإتيقا علاقة جدلية أكثر منها علاقة تقابل وتضاد. فجدلية المعيار الأخلاقي والحدس الإتيقي كأنها جدلية العقل والرغبة المؤدية إلى " الحكمة العملية " أو وفق عبارة لألان توماساي[1]، المعايير الأخلاقية كأنها الترسب التاريخي والعقلاني للتجارب الإتيقية للأفراد والشعوب، والمقصد الإتيقي كأنه **روح** القوانين آلتي تنسى بداياتها، إنه ما يمكن القوانين من استقاء مواردها الضرورية من صلب الرغبة وإعطاء تلك القوانين ما يكفي من الحيوية الضرورية للملاءمات العينية. ومع ذلك يبقى لهذه القوانين الأخلاقية الوجه الصارم للمحظورات وكأنها مفروضة من الخارج على الذوات تجبرهم على الإعتراف المتبادل وتضمن استمرار قيم التعاون الإجتماعي التي لا وجود لمجتمع من دونها.

إذن إشكال العلاقة بين الإتيقا والأخلاق هو إشكال التوازن بين المطالب الفردية وإلزامات القواعد الأخلاقية بحثا عن حياة

---

[1] Alain Thomasset, « Une éthique à l'école de Paul Ricœur », in *Revue Etudes*, octobre1996, pp.355-356

جيدة يتهددها من ناحية أولى التحلل من كل المعايير ومن ناحية ثانية هيمنة هذه المعايير التي تضيق على الوعي المجسد وتحاصر استقلاليته. البحث عن هذا التوازن كأنه البحث في الحالات العينية المبدعة لمعاييرها وفي التقويمات المترسبة الباحثة عن الإنقدار على الطارئ من الأحوال. وقد بين فوكو في **استعمال المتع** أن لا فعل إتيقي خاص إلا وهو يعود إلى وحدة سلوك أخلاقي ولا سلوك أخلاقي إلا وهو يطلب تكون عين الذات كذات إتيقية ولا تكون للذات الإتيقية دون " صيغ تذييت " ودون " تزهد " ودون " ممارسات للذات " تسند تكون الذات. وإذن لا ينفصل الفعل الأخلاقي عن أشكال العودة على الذات كذات إتيقية[1] مما يعني توترا دائما للذات بين ما يتطلبه الموقف والقرار الآنيان وبين معقولية المبادئ التي علينا تحديدها واحترامها. فلو فصلنا بين الإتيقا والأخلاق أو بين تفهم الحالات والأوضاع الظرفية والعينية والآنية وبين المبادئ والقيم الكلية أو اللامشروطة لكانت الأولى مهددة بالإنزلاق جهة الاعتباطية ولكانت الثانية غير ذات فاعلية. فما تقتضيه الجدلنة المفتوحة إذن والتي هي الإسم الآخر للفرق هو تأكيد الإحتياج الإنساني المزدوج للإتيقا وللأخلاق جميعا دون المماهاة بينهما. فشأن

---

[1] انظر، Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*، مرجع مذكور، صص35-36.

التماهي هو شأن الغلبة التي كانت في الأغلب الأعم للأخلاق التي تطارد النسبي والمحايث والمتعدد إما بتسويره وحجره وإما بمطاردته ونفيه وإما بإنهاكه وتفقير اقتداراته لتيسير إخضاعه ودمجه وهو ما يشكل تحالفا قلما انفصم بين الأخلاق والسياسة، تحالفا لعل الإتيقا هي التي تربك حسباناته وتفسد سلمه وتقوض بالحركة المترحلة ما يطلبه من استقرار هو مطلب كل سلطان.

4 . الإتيقا والسياسة

إن السؤال في الوجود والفعل الإنسانيين لهو سؤال استهلالي في الفلسفة وذهول الفلسفة عنه هو ذهولها عن ذاتها. إنه سؤال معنى وجود الإنسان كيانا وحالا وهو سؤال " كل الذين يمضون حياتهم في التفلسف "[1]. هكذا قال أفلاطون وهكذا مضى الأمر من بعده وإن صادف الفلسفة بعض الغفلة. و مبدئية هذا السؤال قرينة استشكاله. فهو مبدئي من جهة القرار الفلسفي التأسيسي وهو استشكالي من جهة تعلقه بخصيصة الفعل ومفاعيله وبالتالي بقيمته. سؤال الفلسفة إذن يجد له سكنا في الفعل بما هو موقع سكنى، وتلك هي الدلالة الأولى للإتيقا من حيث هي سكن. فمقام الإنسان كائن بدءا في القدرة على الفعل وعلى تعبيره

[1] Platon, *Théétète*, trad. Emile Chambry, Flammarion, Paris1967, 173c-174b (p.109)

أو تقويمه، وبين الفعل والتعبير تتحدد الإتيقا بشكل مضاعف مكثا وأعرافا، طبيعة واكتسابا، قانون قرابة وقانون مدينة - مثلما كنا بينا ذلك في مدخل هذا المبحث - مع ما في هذا النوسان من وصل - فصل بين **الخاص والعام** وما فيه في ذات الآن من عسر التناغم و ما يتهدده من مزالق الفردانية والهولستية. فإذا كان الإلتقاء كما العنف يتولدان في الفعل فبالفعل تكون لنا علاقة بالعالم وبالفعل يكون نسج تكونية الذات وروابطها بالآخرين. وعليه فإن ترك الفعل فريسة للعنف هو التخلي عن معناه وبالتالي عن إتيقيته، وبحث الفعل عن معنى هو بحثه عن انطباق الوسائل على الأهداف في ما هو إنشائي وعلى الغايات في ماهو براكسيس. وإذن كما يتولد العنف من الفعل بإمكان ذات الفعل القضاء على العنف، وكما الإتيقا عقدة روابط كالتي أشرنا إليها آنفا فهي كذلك موطن صراع متعدد الأصوات بين تواصلية المعطى وقدرة الفاعل ومسؤوليته وقيمة الفعل ومعناه. وبهكذا شكل تكون " الحياة الإتيقية هي الإمساك العملي الأول بالسالبية الملازمة لماهيتنا "[1] وهو ما يعني إمكان تعريف الإنسان بإتيقيته من حيث أن ماهيته هي اللاماهية أو هي القيمة التي تمنع الماهية

[1] Jan Patočka, *Journal de l'après guerre, 8juin1945*, cité par Richard Kearney, « La question de l'éthique chez Patočka », in *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, éd. Jérôme Million, coll. Krisis, Grenoble1992, p.206

من أن تكون ماهية أي أنها تنفذها من ذاتها بدوام تعديمها لينفتح التناهي في جوع المشيئة المعدم لملاء الشيئية وفي معنى الغاية التي تهز البراغماتية وفي التبصر القيمي الذي يجنب الشكلانية والأخلاقوية وفي الشاقولية مكانا وفي الحاضر زمانا، مواجهة للتماثل والإمتثال. وبذلك تنفتح الإتيقا على السياسة انفتاح تجربة على تجربة.

استقبال الإتيقا للسياسة أو انفتاح المقام للعمومية والتماعي يجبرنا على إعادة النظر في القسمة التي ما تزال عاملة ـ حتى في صلب الفلسفة ذاتها ـ بين اعتبار الإتيقا كتفكر نظري في " أصالة الفعل وفي تعريف الشروط الداخلية الضرورية التي يكون بها الفعل أصيلا ونقيا من كل الشوائب حتى يكون قابلا للتثمين والكلية "[1] وبين السياسة منظورا إليها كمجال للفاعلية المؤسساتية بما فيها من عنفية هي ميسمها الأساسي وبذا يكون التقابل بين الطهارة والقذارة وبين المعقولية والعنفية وبين القيمة والنجاعة. على أن ما تتناساه هذه القسمة هو أن " الإتيقا و السياسة تتعلقان بنفس البشر وبنفس الأوضاع وتتعلقان بالقيم والغايات "[2]. ولسنا نعني بذلك أنهما متماهيتان ـ ولا يجب أن

---

1 Robert Misrahi, *Traité du bonheur II. Ethique et politique*, Seuil, Paris1983, p.35

2 Raymond Polin, « Ethique et politique » in la Revue *Economie et humanisme* n°169, 1966, p.3

تكونا إذ لو كانتا لاستسلم الفكر جاثيا أمام عتبات السلطة ـ وإنما هما متلازمتان. لكن صيغة التلازم ذاتها لا تعني التوازن بقدر ما تثير إشكال طبيعة الربطة بين الإتيقا والسياسة. لفناس مثلا يذهب إلى أنه " لا بد أن تكون السياسة تحت رقابة الإتيقا التي تنقدها. فالإجتماع السباسي يجب أن يعلوه شكل آخر من الإجتماعية(socialité) التي تنصف حياة كل فرد دون أن تعني الفردية سياجا يعزل مجالا خاصا لباطن مغلق، بل هي مسؤولية إزاء الآخر، وهي في إقبالها الإتيقي لا يمكن التنازل عنها أو الهروب منها "[1]. في الجهة المقابلة يذهب كاستورياديس إلى تأكيد وهن كل الإتيقات إزاء " عقل الدولة " وإلى أن " السياسة الحقيقية ليست شيئا آخر غير النشاط الذي بانطلاقه من مساءلة الشكل والمضمون الأفضل للمؤسسات، تتخذ موضوعا لها تحقيق المؤسسات الأفضل وتخصيصا تلك التي تمكن من الإستقلالية. وإذا رأينا ذلك بوضوح رأينا كيف تعلو السياسة الإتيقا دون إزاحتها "[2]. ما يلفت الإنتباه في كلا الموقفين هو الإستثناء الذي حرص كل منهما عليه لفناس بتأكيده أن الفردية مسؤولية وليست

---

[1] Emmanuel Levnas, *Ethique et infini* ، مرجع مذكور، ص86.

[2] Cornélius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance* ، مرجع مذكور، ص [illegible]. في الصفحة 213 من نفس الأثر يلاحظ كاستورياديس أن " كل الإتيقات وكل [illegible] الأخلاقية وكل الأديان تقول: لا تقتل. ومع ذلك لا أمر وقع خرقه مثل هذا الأمر، [illegible] من ذلك لا حرب بين الأمم المسيحية إلا وباركتها كنائس كل أمة. فعقل الدولة [illegible] لا يبالي [illegible] العقل العلمي ومن الوصايا العشر. "

باطنا مسيجا وكاستورياديس في قوله بعدم زوال الإتيقا وإن علتها السياسة. فالذي أكد على الإتيقا فتحها على السياسة والذي أكد على السياسة لم يجرؤ على إغفال الإتيقا. ولعل صيغتي الإستدراك المتعاكستين تؤشران على الحرج النظري في بلورة تقالب الإتيقا والسياسة وفي تحديد حيز هذا التقالب.

الحيز الإتيقي - السياسي هو حيز الفعل، وقد كنا أشرنا إلى ما في الفعل من صراعات هي صراعات الرغبات والإرادات وإلى ما فيه من تعاط تغييري للطبيعة هو في ذات الآن تغيير للذوات بأهدافها وغاياتها مع ما يتطلبه ذلك من قوانين ومؤسسات. فالفعل المجسد تتقاطع فيه الأبعاد الإتيقية - السياسية ويلتقي ما يعود إلى مسارات التذييت بالكلية المموضعة للممارسة السياسية. وعليه " وحده خطاب الفعل الرشيد يشكل فلسفة عملية أو فلسفة فعل قادرة على إضاءة أو بلورة العلاقة بين الإتيقي والسياسي "[1] ومن دون هذه العلاقة نعوذ إلى عجز الإتيقا وإطلاق يد السياسة. ولذلك لعل كل العسر إنما يكمن في هذا التمفصل العطوب الذي إذا تغاضينا عنه باللجوء إلى المبادئ الكلية أو بالإنهماك في مباشرية العمل السياسي، تغاضينا عن الزمنية والمخاطرة وتخلينا عن الواقع للعسف والجور أو أغفلنا

[1] Renaud Michel, « L'implication réciproque de l'éthique et du politique », in *Figures de la finitude*, Vrin- Paris/Librairie Peeters-Louvain La Neuve1988, p.171

القيم ولم نخرج من دائرة العنف. وبالتالي فإن القاعدة المتحركة لالتقاء الإتيقا بالسياسة هي انبساط الفعل الذي وحده زمنه هو الحاضر ووحده تتجسد فيه الإختيارات الفردية والجماعية ووحده لا ينفصل عن الفاعل لأنه تعبيرة إرادته في صيغة دورية، الذات فيها هي مصدر الفعل والفعل تحقق لمسار التذييت. فالفعل هو الذي يموضع الإرادة في الوجود السياسي والفعل هو الذي يمكنها أيضا من مواجهة شتى ضروب الاستلاب ومن الصمود أمام التخويف والتجويع والتعذيب. إذن إذا لم يكن ثمة إتيقا تستغني عن السياسة وإلا كانت فظة أو شبحية، فإنه لا وجود لسياسة لا تحتاج للأدنى الإتيقي وإلا فقدت فضيلتها كسياسة لتتحول إلى نشاط - و النشاط ليس هو الفعل - وحشي يحول كل الضمائر إلى ضمير الغائب ويحيل الفرادات إلى أشباح ويدمجها في عمومية ممسوخة ويضيع حاضر الفعل في حضور التدجين.

إذن كيف للسياسة إذا كانت حقا " تدبيرا للمدينة " أن لا تعمل على تنمية روابط إتيقية غير قهرية وأن لا تفتح ذاتها لحيوية ما هو إ تيقي لتبني ذاتها وإياه في ما يطلب ويرغب؟ ليس في ما نسأل توهم سلم أبدية أو سعادة نهائية بل لعله ليس في السؤال جدة. فأرسطو قد كان أكد هذا التقاطع الإتيقي/السياسي بين الخير

المرغوب فيه للفرد وللجماعة[1] من حيث أن الإتيقا تفضح الذات وتطردها من مكامن المعطى والموروث، تحررها من الجاهزية وتغامر بها خارج السبل المألوفة، ومن حيث أن السياسة قدر وضرورة متطابقان مع التصادم الذي هو خاصة الوجود الجماعي الذي لا إنسانية للإنسان من دونه[2]. وإذا كانت الإتيقا هي صيغة وجود الذات وكيفية الفعل الذي لا يتخفى بل هو بين للجميع، وإذا كانت الحرية هي القيمة التي تشرط الإتيقا أكسيولوجيا وأنطولوجيا وكانت الإتيقا هي الشكل الذي تعي فيه الحرية ذاتها وتمارس وفقا لوعيها المجسد ذاك فلأن الحرية التي لا تصونها مؤسسات سياسية واجتماعية ولا تعمل على بسطها في ما تحتاجه من مساحات إنما هي ضرب من التوهم الذي تقتله الحاجة أو هي تعويل على حرية باطنية تراهن على عمق نعلم أنه خواء. " الإتيقا انفتاح للمكان وهي مقام يتسع لاحتضان الوجود وللتنائي والتقارب وذلك هو جود الإتيقا المختلف عن إتيقا الجود. جود الإتيقا هو الإنفتاح الحر للموجود حتى لا يتلاشى في العمومية الممسوخة وحتى ينبسط في فرادته

---

[1] " الخير مرغوب فيه ولا شك حين يهم فردا على حدة إلا أن طبيعته أجمل وأكثر ألوهية حينما يتعلق بشعب أو بدول بأكملها " (Aristote, *Ethique de Nicomaque*, trad. Jean Voilquin, Flammarion, Paris1965, livreI, ch2, p.20)

[2] " من يحيا خارج المدينة اختيارا لا اضطرارا إما أنه كائن منحط أو أنه كائن فوبشري " (Aristote, *La politique*, trad. Pierre Pellegrin, éd. F. Nathan, Paris1983, I,2, p.40)

وفي قراره وفي تجدد ذلك القرار أي في الحاضر الذي يتم فيه الفعل دون ضياع في الحضور المكتمل أو التام "[1]. جود الإتيقا هذا ليس جودا كاذبا يهب أقل ما يكون بأكثر ما يكون من جلبة الإدعاء، لا ولا هو مكرمة أخلاقية عائدة إلى فضائل الأفراد وإنما هو جود الحرية المشاعة بين الجميع ذلك أن " الحرية الإتيقية هي حرية سياسيـــة بالضرورة، في الإنهمام بالذات سواء في سياســـة المنزل أو في الإنهمـــــام بالآخرين من خلال العلاقات بين الأفراد... وبالإجمال فإن " مدينة " ينهم فيها كل فرد بذاته كما يجب هي " مدينة " تعمل بشكل جيد وتجد في ذلك الإنهمام المبدأ الإتيقي لاستمرارها "[2]. إلا أن ذلك المبدأ قد يواجه خطرين فعليين: خطر الإستعباد أو الإسترقاق وخطر استغلال النفوذ الذي نفرض به على الآخرين عسف الإرادة الذاتية المتمكنة من القوة أو الثروة أو منهما معا.

ومرة أخرى، تأكيدنا على هذا الكل الإتيقي/السياسي لا يحيل إلى صيغة انصهارية وإنما إلى التلازم الذي به تكون كل من الإتيقا والسياسة حدا أو حرفا للأخرى حتى لا تتحول الإتيقا إما إلى صيغة انكفاء إلى الداخل وإما إلى صيغة انحياز فتضيق

---

[1] Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, éd Galilée, Paris1988, p.188

[2] Michel Foucault, *Dits et écrits*, Tome IV, Gallimard, Paris1994, pp.714-715

عليها دائرة العصبة السياسية أو المهنية أو العرقية، وحتى لا تكون السياسة ممارسة منحرفة تفسد سواء العلاقات وتنحرف بها جهة الإستغلال والإذلال. والحذر من هذين المنزلقين يوجب التنبيه إلى إشكاليتي الإتيقات القطاعية والإيديولوجيا الإتيقية.

الإتيقات القطاعية مرتبطة - كما مر معنا - بمعقوليات المباحث العلمية القطاعية وبما تثيره من إشكالات إلا أن ما تطرحه هذه الإتيقات كثيرا ما يغفل ويتجاهل الإعضالات الحقيقية للأفراد وللشعوب بل كثيرا ما يداخلها ضرب من الرياء القاتل حيث " لا تقول ما تفعل ولا تفعل ما تقول " وهو ما يكشف البعد الإيديولوجي لهذه الإتيقات أو تحولها إلى إيديولوجيا أيا كان الإسم الذي تستعيره: حقوق الإنسان أو الديمقراطية المشوهة أو النسبوية الثقافية أو الإغرابية(exotisme) الأخلاقية أو التدخل بآسم الإنسانية. فهذه الأشكال جميعا هي ضروب من الخلط الأخلاقي - الثيولوجي المستثمر سياسيا والعامل كقوة عطالة اجتماعية تمنع من مواجهة صور القبح في تبدياتها الثلاثة كما حددها باديو: الإستشباح أو الوفاء للحدث الكاذب، الخيانة أو التنازل عن الحقيقة من أجل المصلحة الخاصة، النكبة أو تسوير الحدث باعتقاد دغمائي. مواجهة هذه التشوهات تتطلب إتيقا تجمع تركيبيا بين القدرة على التمييز أي عدم البقاء في ما هو كاذب، والشجاعة أي عدم الإستسلام، والتحفظ أي عدم الإنخراط في

الرؤية الكليانية[1]. إذن، الكثير من الإتيقات القطاعية أو التطبيقية هي إتيقات **تبعية** وإذا كان لنا أن نتجاوز الإتيقا كشعار أو كتعبير عن أزمة فإن ما نحتاجه هو إتيقا **الإستقلالية** المتمفصلة مع سياسة الإستقلالية، نعني تجذير الرغبة في الفعل وتمكين الفعل من مؤسسات تنميه ومن نظم سياسية تشرك الأفراد فعليا وليس صوريا في التشريع والمعرفة والتحاور لتكون لهم القدرة على التفكر بالأفعال وتصويبها وإعادة هيكلة إنجازها[2] ، وما لم يكن ذلك يظل للإتيقا من حيث هي صيغة وجود، معيارها المحايث الذي هو معيار شدو(excellence) الفعل وفضيلته وإبداعيته وقدرته الإصطراعية ضد التنكيل والتنظيم وإرادة الهيمنة وضد ما لا يحتمل حتى من عسف المؤسسات التي تعبر عن ذاتها بضمير الغائب لتخرس كل الضمائر. فالذي بقواه الذاتية يبدع يحتاج مع ذلك إلى من فيهم تمتد قوته منبسطا هو ذاته لقوة الذين يضيفون ولا يفقرون بالحزن والخوف والذحل. ولذلك " ليس المهم أن نعرف أية مبادىء نختار وحسب وإنما أيضا، من، وأية قوى، وأي أناس يطبقونها "[3]. ففي الإتيقا مبدأ مقاومة أقوى وأعمق وأشمل من كل صنوف الإستخذاء والتسليم، وفيها بعد

---

[1] انظر، Alain Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, coll. Optiques, Hatier, Paris1993, pp 78-79

[2] انظر، Cornélius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*، مرجع مذكور، ص ص 219-220.

[3] Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris1960, pp 278-279

إنساني مأساوي أشد فرحا وأكثر سعة ورحابة من بعض ما يكتب فيها من خطابات ما تزال مغلولة بأقمطة القبح الثلاثة، نعني الإستشباح والخيانة والنكبة كما كنا حددناها مع ألان باديو. ولعل من آخر ما هل منها علينا هو **إتيقا الغريب** لفرنسوا لارويال والتي يقول عنها صاحبها إن مصادرها أو موادها الأساسية هي اليوناني واليهودي والمسيحي. فاليوناني علمنا الإتيقا كعالم واليهودي علمنا الإتيقا كفصل أو انفصال والمسيحي علمنا الإتيقا الكلية[1]. لا ريب أنه كما شكلت هذه المصادر حيوزات الذوات إتيقيا شكلت كذلك فضاءات " المدن " سياسيا. ويبقى لنا أن نسأل: وماذا عن غير اليونان واليهود والمسيحيين؟ وماذا عن الذين ظلوا وضلوا خارج هذه الحيوزات وهذه الفضاءات؟ فعسى أن لاننخدع وأن لا تتيه رؤوسنا حتى وإن أعيد صوغ المبادئ اليهودية-المسيحية لائكيا. أ ليس من جود الإتيقا أن تكو تجذرا ومسؤولية وقسمة فلا يمتلكها أي كان و لا يدجنها أي انتماء ولا ينفرد بها صقع ولا تزعم الإنفراد بها ثقافة سرعان ما تحولها إلى قوة استغلال وإذلال وابتزاز؟ أليست الإتيقا قوة نماء للحياة تواجه قوى العطالة والموت؟ لكن تلك المواجهة ليست بحثا عن الخلود، والموت لا تواجهه الإتيقا على أنه ضديد الحياة وإنما هي تعمل

[1] انظر، François Laruelle, *Ethique de l'étranger*, éd Kimé, Paris2000, p.324

على تفهم الكائن المائت، كيف يستحق موته أو كيف يكون له الموت الذي يستحق بل كيف يكون الموت ذاته خليقا بذاته.

الفصل الثاني

بين إتيقا و ميتافيزيقا الموت

الفصـــــل الثانـــــي

بين إتيقا وميتافيزيقا الموت

1 . في الميتافيزيقا

إن التساؤل عما هي الميتافيزيقا سؤال قديم/ جديد أي أنه سؤال- معضلة، فهو سؤال لا يختزل في تاريخ الفلسفة بل هو ما به لا تكف الفلسفة عن الإنفصال عن تاريخها لأنه سؤال يفلت مبدئيا من كل تحديد قبلي ولذلك نراه يعود ملحاحا باستمرار بل ويؤكد حتى اليوم حضوره بشكل ملفت. ولعله ليس ثمة ما هو أعسر بالنسبة إلى الفيلسوف من معاودة هذا السؤال لأنه سؤال- تهمة. إذ كيف لا يتهم الفيلسوف بالعجز وهو يعاود سؤال البدايات، وكيف لا يكون هزأة وهو المتأمل الذي تلقفته الهاوية ومن ورائه المرأة الضاحكة تحسب أنها أعرف منه بالواقع وما أدركت مفارقة رؤية النجوم في عز الظهيرة، وما زال رواة اليوم يرددون الحكاية للتسلية ولم يدركوا هم أيضا أن الفيلسوف إنما

نزل الحفرة متعمدا[1]. وكيف لا يرتاب بالسؤال وما برح الذاكرة اللقاء القاتل بين الفيلسوف وقضاته حتى لكأن الفلسفة ولدت في صلب الموت واستمرت تحمل معها مأساويها فكأنها موشومة في محجر الموت وكأن الموت هو الذي يدفع الفيلسوف إلى التفلسف من موقع الرغبة التي لولاها لانغلقت الدائرة وقر القرار. وموقع الرغبة ذاك هو الذي يربك كل السلطات لأنه سلب إبداعي يبقي على الحياة بحرية. وكيف لا يستفز السؤال عصرا أرقى قيمه هي النجاعة والمردودية، وهو عصر لا يتحدث عن تجاوز الميتافيزيقا وحسب بل وعن موتها أيضا. فكيف الحديث - والحال هذه - عن ميتافيزيقا الموت والعصر- عصرنا- يعلن موت الميتافيزيقا؟

لا يتعلق الأمر بتجاهل التحولات التاريخية ولا بمحنة الفكر ولا بمنزلة الميتافيزيقا ولكنه لا يتعلق أيضا باستعادة الميتافيزيقا بحجة إحيائها تعويلا على ذاكرة منافقة ولا بتعويضها أو الإستعاضة عنها، بل إن فكرا متيقظا ليس من مهماته اليوم حفر القبور، وكما كان دلوز يقول: " على أية حال، لم يكن لدينا أبدا مشكلة تتعلق بموت الميتافيزيقا أو بتجاوز الفلسفة] فمثل هذه

---

[1] قصة طاليس والخادمة نجدها في تيتيات أفلاطون (Platon, *Théétète*)، مرجع مذكور، 173 ج- 175 ب (صص109-110)) ومن ثمة تداولتها كتب تاريخ الفلسفة والكتب المدرسية تخصيصا للتدليل على عمى الفيلسوف إزاء الواقع وعلى انشغاله بالتجريد الذي لا طائل من ورائه، تحسب الفيلسوف غافلا ولم تر أن رؤية الواقع تحتاج إلى تبعيده (وتلك هي حفرة الفيلسوف) حتى لا يرتد القرب عمى (وتلك حال مزاعم الواقعيين).

الإهتمامـــات] هراءات عديمة الجدوى ومتعبة "[1]. وإذن سؤال الميتافيزيقا لذاتها ليس بحثا في الماضي عن أصل ثابت، بل هو سؤال يعمل على تعرية ما يزعم لنفسه التأبد ويكشفه كأفق تاريخي محدود ومنخرط في علاقة حوارية، وهو سؤال يوجه التفلسف خارج التسييج والتوحيد والتجانس. وحينما تسأل الميتافيزيقا اليوم ذاتها فإنما لتفكر بالمفارقة والتفرد والإنشقاق(dissidence) واللاتزمن والحدثية وحياكة العلاقات خروجا عن تفاهة اليومي حتى لا تتحول إلى تفاهة يومية تخشى الموت والعرضية والتناهي. بهذه الإعتبارات جميعا " لا يكفي القول إن الإنسان ميتافيزيقي بالطبيعة بل يجب القول إن الميتافيزيقي هو الإنسان ذاته، وإنه لا يمكن لأي كان أن يكون عدوا للميتافيزيقا ما لم يكن- بوجه ما- عدوا للإنسان "[2]. فالميتافيزيقا ليست إقامة مريحة بجوار الكينونة كما أنها ليست عزاء أو مهربا مما يحدث في العالم، ولذلك لم يغب قط من " يقر ظ الحكمة " لحظة كثرة أعدائها، تقريظا ساخرا وتهكميا وهي مهد دة بالنسف. فأي تهكم من الجلادين أشد من تهكم من يطبق

---

[1] G. Deleuze&F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* ، مرجع مذكور، ص14.

[2] F.Alquié, *La nostalgie de l'être*, PUF, Paris, 2è éd.1973 (1è éd.1950), p.139

مقاييس الأمل على حياة أخرى انتهت مبكرا ويطبق على حياته التي ما تزال مستمرة المقاييس الصارمة للموت؟ [1]

كثيرا ما نعتبر الميتافيزيقا اختصاصا دغمائيا واثقا من قدرته على فهم الإنسان وعلى تفسير العالم بنضد المفاهيم والتصورات، وكثيرا ما نخفض الميتافيزيقا إلى صيغ من التجريد منتهاها هو تطليق العالم وتحييد الوجود وإقصاء الإضافي والحدثي واللامرتقب، وكثيرا ما نعتبر الميتافيزيقا إجهاضا للتاريخ وتعلقا بزمنية رخوة إما في ماض لم نعشه وإما في مستقبل لن نعاصره. بل وكثيرا ما تبدو الميتافيزيقا اهتماما بأفكار مقيمة في الأبد، تطوق الحسي وتحاصر المختلف وتهيمن على العالم عوضا عن التوغل فيه، تحسب أنها تضيئه وما تضيء إلا خلاء يرتد إلى ظلمة فكر أعمى إزاء الثقل المادي للوجود، تبتعد عن الحياة حذفا وتجريدا وتسطيحا وابتعادها ذاك هو الخواء أو الموت الذي جعلت منه غبطة، مؤكدة أن الحياة السعيدة إنما هي حياة القبور.

هب أننا نسلم بهذه الإنحرافات والمآخذ، فهل يدعونا ذلك إلى مغادرة الميتافيزيقا؟ وحتى إن أردنا فهل نقدر؟ أم نحن مدعوون إلى العودة بالميتافيزيقا إلى بدئيها الذي هو الكون والدثور والحقيقة؟ أم أنه علينا أن نعيد النظر في الميتافيزيقا من خلال ما نوجهه إليها نحن من أسئلة نهجس بها نحن من موقع ميتافيزيقي؟

---

[1] انظر، M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris1960, p.37

تلك هي المفارقة التي لا يتهيبها الوعي الميتافيزيقي وهو يقتحم غباء التفاؤل الفج ويهدد بنية التناغم الإمتثالي الذي يحتجز الحياة والموت في ضجيج الخطابات التي تزعم الدفاع عن الحياة وما يغذيها غير الموت. وإذا كان من الحقيقي أن المذاهب الميتافيزيقية الكبرى قد احتجزت الصائر والمستغرب واللامألوف واللامعقول وأنهكت ما في الفلسفة من توتر ومن التباس ومن صراع، فإن الوعي الميتافيزيقي يظل وعيا ميتا- دغمائي و" ليس له من موضوع غير التجربة العادية: هذا العالم والآخرون والتاريخ الإنساني والحقيقة والثقافة. لكن الوعي الميتافيزيقي عوض أن يأخذها كلها ناجزة كما لو أنها نتائج من دون مقدمات وكما لو أنها بديهية، فإنه يعي اكتشاف غرابتها الأساسية بالنسبة إلي ويعيد اكتشاف معجزة ظهورها "[1]. مثل هذا الوعي المنغرس في العرضية لا يغرب عنه الموت، لأن العرضية ذاتها تهديد مميت لكل مزاعم التأبد أي هي الحياة من حيث هي فعل ناقص ومعتل. وعليه ليس الموت مجرد موضوع كبقية الموضوعات يرد على الفكر من خارجه، ينشغل به بعض الإنشغال لحظة ترد عليه بعض المنبهات الأمبيريقية، وإنما الموت من الفكر فعله الذي هو به فكر كائن مائت، نعني فكر

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris1966 (1ère éd1948), p.165

كائن يحيا وموته محايث لحياته إلا أنه مع ذلك لم يألفه ولعل عدم الألفة هذا هو مدار ميتافيزيقا الموت التي قد تبدو غير مألوفة هي ذاتها إذا ما انشغلنا عنها بالتتفيه المؤسساتي للموت محولة إياه إلى مجرد وفاة.

2. ميتافيزيقا الموت وفيزيقاه

يذهب ينكلفيتش إلى أنه " بإمكاننا التشكيك في أن تكون قضية الموت قضية فلسفية حقا إذ لو تناولنا هذه القضية موضوعيا ومن وجهة نظر عامة فإننا لن نرى البتة ما يمكن أن تكونه " ميتافيزيقا" الموت. وعلى العكس من ذلك يكون من اليسير تصور " فيزياء " للموت سواء كانت هذه الفيزياء بيولوجيا أو طبا، سوسيولوجيا أو ديمغرافيا "[1] حد الوصول إلى علم خاص بدراسة الموت والإحتضار(Thanatologie)[2]. فالموت فيزيائيا هو رجوع إلى المتجانس وسقوط في القصور الحراري(entropie). بيولوجيا، ما يحدد موت أية عضوية بيولوجية مهيكلة هو انفصام

[1] Vladimir Jankélévitch, *La mort*, Flammarion, Paris1977, p.5

[2] يمكن الرجوع إلى كتاب د. أحمد محمد عبد الخالق، **قلق الموت**، سلسلة عالم المعرفة رقم111، الكويت1987.ففي هذا الكتاب إشارات وتلاخيص للكثير من البحوث الأمبيريقية المتعلقة بالموت في العديد من الإختصاصات الطبية والإجتماعية والنفسية.

وحدتها التي يؤمنها الجهاز العصبي من خلال التنظيم الهرموني والأيضي بواسطة الدورة الدموية ولا يمكن لأية خلية في الجسم أن تستمر في الحياة ما لم تتحقق حاجاتها الأيضية وما لم تمون بانتظام هذه الجزيئات الضرورية للخلايا. فالموت البيولوجي إذن هو موت بنية وهو موت شامل تعبر عنه الجثة وهو ناتج عن التعقد التركيبي للكائن الحي. طبيا كانت دلائل الموت هي التوقف عن التنفس أو توقف دقات القلب ، لكن بالإمكان التغلب اليوم في بعض الحالات على السكتة القلبية أو على التوقف عن التنفسن وهو ما حول الموت طبيا جهة تلف الخلايا العصبية نتيجة الأنوكسيا(anoxie)، إذ تكفي ثلاث دقائق من انعدام الأكسجين للإضرار كليا بالخلايا العصبية والدماغية، وتلف هذه الخلايا هو المحدد لظاهرة الموت بشكل عام[1] إذ بالنسبة إلى البيولوجي يتطابق الموت مع توقف نشاط الدماغ. إجمالا وبالنسبة إلى علم الوراثة، الموت هو توقف جملة من السيرورات البيو- طاقية التي يقودها الموروث الجيني الذي يكف عن إعطاء الأوامر نتيجة توقف الطاقة التي هي شرط نشاطاته ووظائفه. أما فيزيولوجيا فالموت هو التوقف التام والنهائي لكل الوظائف الحيوية ويتبع

---

[1] انظر، Henri Péquignot, « Mort, phénomène biologique » in *Encyclopædia Universalis*, Paris1985, Corpus12, pp.660-661

مباشرة باختلال البنى النسيجية والخلوية[1]. اجتماعيا الموت ظاهرة اجتماعية كالولادة والزواج والجريمة. والجماعة تعتني دون تمييز بالمقابر كما تعتني بالمدارس ومأوى العجز ورياض الأطفال. من الناحية القانونية والشرعية، الموت ظاهرة جد عادية. ففي البلديات لا يختلف مكتب الوفيات عن مكاتب الولادات وعقود الزواج، وهو قسم من أقسام الحالة المدنية[2]. في هذه الحالات جميعا يعد الموت حادثا عاديا يخبر به الصحفي ويعاينه الطبيب ويحلله البيولوجي ويحصيه الديمغرافي ويقننه القضاء، ولذلك قليلا ما نتحدث في هذه الحالات عن الموت وإنما عن الوفاة كواقعة خاصة يؤرخ لها وتستخرج لها شهادة كشهادة الميلاد. لكن مع ذلك ألا شيء وراء الوفاة كواقعة جزئية ونسبية وعابرة؟ أ لم يرتعب الناس تاريخيا- ومازالوا- من أن يدفنوا أحياء؟ ألا يفزع الناس مع كل موت مع أنه بديهي ومكرور؟ فما الذي يجعل هذا الحدث غير اعتيادي مع أنه العائد دوما؟ لم يفاجئ وكأن حدثانه غير مرتقب مع أن الكل يعرف أنه مائت لا محالة؟ أ ليس الأمر في الموت كما في الحب، كل إعادة بدء جديد وفيهما

---

[1] انظر، Jacques Ruffié, *Le sexe et la mort*, éd Odile Jacob, Paris1986, p.247 . من أجل تفاصيل أكثر، انظر الصفحات الموالية التي فيها توصيف لحالة الموت المتعلقة بكل عضو من الأعضاء كالقلب والرئتين والشرايين والأوعية والأعصاب والكلى والعينين ودرجة الحرارة ولون الجلد والحوامض والأنسجة والخلايا.

[2] انظر، Vladimir Jankélévitch, *La mort*، مرجع مذكور، ص5.

معا ولادة دائمة وهما شابان على الدوام؟[1] ألا تشي هذه الجدة الدائمة بإعضال هو إعضال زمنية الزمن الذي لا يكاد يصرف فيه فعل " مات " في الحاضر أبدا مع ضمير المتكلم حيث يصبح الموت شبيها بالحلم؟ أ لم يكن لاروشفوكو(La Rochefoucauld) يقول: " الشمس والموت لا يمكن النظر إليهما وجها لوجه" ، الأولى لشدة ضيائها والثاني لشدة ظلمته. وإذا كانت النظارات السوداء هي وسيلتنا لتقليص كثافة النور فإن الخطاب هو الذي يلطف علاقتنا بالموت.

لكن كيف نقول ما لا ينقال دون تحويله إلى موضوع تأمل؟ أليس الأمر أمر صراع بين هذا الذي لا ينقال وبين ضرورة التعبير عنه؟ وكيف قوله إن لم نحوله هو ذاته إلى أسلوب؟ أليس الموت هو " الكتابة التي لا عمر لها " بينما نصوصه هي " نصوص الراهن: الفريد ينتمي إلى الموت، وينتمي المتعدد إلى الكاتب "[2]. الفريد هو هذا الدائم الذي لا يتحول والمتعدد هو التعبيرات المتغايرة والمتجددة التي لا تكف تقوله ليس بالكلمات

---

[1] " الجدة الإعتيادية لكل موت ليست غير ذات قرابة مع الجدة الأقدم للحب.. فالحب جديد دوما بالنسبة إلى الذين يعيشونه وهم يقولون المكرور في الحب وكأن لا أحد تلفظ به قبلهم، وكأنها المرة الأولى التي يتغزل فيها رجل بامرأة منذ ولادة العالم. في هذه الحال يبدو كل مقلد مستكشفا ورائدا وكل محاك مبدع وكل إعادة بدء جديد.. أغاتون كان يعارض فيدروس بالقول إن إيروس هو أصغر الآلهة(أفلاطون، **المأدبة**، 195أ) لأنه يولد دوما... ومهما كان في الأمر من مفارقة فإن الموت أيضا، وعلى طريقته، هو شاب على الدوام"(ينكلفينتش، المرجع أعلاه، ص8)

[2] Gilles Ernest, « De la mort au texte » in *La mort dans le texte*, Presses universitaires de Lyon1988, p.8

ولكن باللامرئي بين الكلمات أي بهذا الذي معه تحـول الذات واللغة وهما تصغيان إلى الموت. ولم تقول الذات الموت في تلافيف لغتها وفي صميم رغبة الحياة وفي متعة التكلم التـي ليست أقل ضرورة حيوية وهي تمـلأ الفم مـن متعة الفم يمتلئ رضـاعة وهو يتملـى الصدر الأمومـي لو لم يكـــن " الوعي بالموت والوصول إلى اللغة متكاملان. لنتكلم يجب أن نرغب، ودون لغة يكون موت الرغبة بل وحتى الموت وكفى. التجربة التي أجراها فر يدريك الثاني محاولا معرفة أي لسان سيتكلم أطفال خارج كل تـواصل لسـانـي كـانت نتيجتها مـوت هؤلاء الأطفال رغـم العنايـة الفائقـة لمربيـات ذوات كفـاءة عالية "[1]. فكيف إذن للموت- اللغز الذي لا عمر له أن ينقال ويدرك ويكون معقولا؟أم لعل " اللغز الأول ليس هو الموت وإنما موقف الإنسان من الموت "[2]؟ أ لم تتردد الفلسفة بين تعلم كيفية الحياة وتعلم كيفية الموت وبين سلب الموت والموت كسلب وبين كونه موضوع تأمل وكونه تجربة فريدة لفعل الموت؟ أ لم تحـاور الفلسفة المعاصرة علاقة الموت بالعجز والضيق والعدم والكينونـة والتناهي واللامعنى؟ أ لم تسائل كيفيات تجاهله أو ابتزازه واستثماره سلطويا وتوزيعه وتقسيطه لإعادة إنتاج لا نهائي

---

1 Ruth Menahem, « La mort tient parole » in *La mort dans le texte*، مرجع مذكور، ص9.

2 Edgar Morin, *L'homme devant la mort*, Seuil, Paris 1970, p.27

للهيمنة؟ فإذا كانت الميتافيزيقا- كما أسلفنا- هي إعادة اكتشاف الغرابة الأساسية للعالم وللتاريخ وللآخرين فكيف لا تكون مساءلة للموت انطلاقا من الحياة ومن أجل اكتساب الحق في الحياة بشكل أفضل؟ وكيف لا يكون للموت ميتافيزيقاه والإنسان كائن مائت؟

يذهب مارسال كونش إلى أنه من السذاجة تصور علاقة الموت بالفكر كعلاقة تخارج متبادل حيث يكون الموت موضوعا عارضا للفكر قد ينشغل به وقد يتخلى عنه. لكن الفكر لا يصل أبدا إلى التلفت عن الموت تلفـته عن أي موضوع عادي. وكما كان أشار إلى ذلك مونتانييه، لا يصل الفكر إلى إغفال الموت إلا بانزلاقه إلى " عدم اكتراث حيواني " وإلى " رعونة فظة " أي إلى غياب الوعي والفكر. بصيغة أخرى إنه لا يغض النظر عن الموت إلا بغض النظر عن ذاته. فنحن لا نكف عن التفكير في الموت إلا بالكف عن التفكير، معنى ذلك أن الفكر في صميم ماهيته معني بالموت. فالموت بالنسبة إلى الفكر ليس شيئا **آخر**، بل هو ما يجده الفكر في صميم كيانه. الموت يتوكـد في نفس الآن مع الفكر، والفكر ليس فكرا إنسانيا بشكل عارض، إنه فكر كائن مائت[1]. وإذا وجد الفكر ذاته في الموت فلأن الموت ليس أمامه

[1] انظر، Marcel Conche, *Orientation philosophique*, PUF, Paris1990, p.101

وليس خارجه سواء كان موت الآخر أو موته هو ذاته وهو الذي لا يظل خارج ذاته وكأنه مجرد توقف خارجي لمعناه. الفكر ليس معطى يهتم بالموت ويضطلع به كمعطى آخر، وحتى عند هيغل فإن " روح العالم " ليس تأملا هادئا وغير مبال بموكب الموتى والإفناء أو هو استمتاع ذات كلية بمصاب كوني. فالفكر لا يرى تناهيه أمامه كموضوع أو كتصور ولا يضع حقيقته كشيء هناك قبالة أشياء أخرى هناك وإنما هو المنتهي الذي يجد ذاته لامتناهيا في انبساط تناهيه[1]، أي في تحيره وتوتره وارتجاجه. وليس الموت كموضوع خارجي هو الذي يجعل الفكر يرتعش وإنما رعشة الفكر هي فعل التفكير ذاته بما هو فعل موت. والتفكير بالموت هو إشاعة المريب الأقصى كما تنشظي اللامؤكد في صلب الفكر وكأنه علينا- للتفكير حقا بيقينية الموت- أن نترك الفكر يستغرق في الشك والزيف. بهذا المعنى " تبدو الريبية الميتافيزيقية مشروعة إلى حد ما... فما دام ثمة بشر و يموتون فإن الموت يقيني عندهم ولكنه يظل في نفس الآن مجهول الدلالة لديهم. ومع ذلك لا يمكن أن نبقى عند الريبية إذ لا يمكن للإنسان أن يحيا في غموض كلي لمعنى الحياة ولذلك هو يعمل على تحديد هذا المعنى، ليس على قاعدة من معرفة فلسفية وإنما

---

[1] انظر، Jean –Luc Nancy, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, éd Hachette, Paris1997, p.45

استنادا إلى فكرة يشكلها عن ذاته وبالتـالي عن الحياة والـمـوت.
ولذلك يجـب أن نميـز بين المعرفــة(connaissance)
والفكر(pensée) "[1]. ولسنا نعني بالفكر هاهنا القدرة التأملية
على عقلنة الموت فمثل هذه العقلنة لا تحيل إلا إلى التعميم الذي
يبتلع فيه المفهوم حدثيــة الموت وفرادته، محولا لغزه إلى قضية
تجد حلها في التفسير العلي سواء كان هذا التفسير سببية فيزيائية
أو غائية ثيولوجية إذ في الحالين جميعا طبعنة لما في الموت يند
عن الطبعنة. فتأمل الموت " يشوه موضوعه ويخطئه نتيجة
تعلقه بالموت البعيد والموت البعيد أشد قساوة- بما أنه في كل
مكان من مستقبلنا- من الموت الحاضر الذي يتقدم على مرأى منا
في شكل حدث "[2]. إن التأمل يشغله مفهوم الموت لكن " مفهوم
الموت ليس هو الموت، وذلك هو المرعب. فالموت الذي يقضم
مفهومه الخاص سيقضم بالتالي بقية المفاهيم ويقوض مرتكزات
العقل ويقلب الحقائق ويعدم الوعي: إنه سيقضم الحياة ذاتها
ويحرر ويثير ضروب القلق التي أصبحت فجأة بلا حاجز. "[3]

تأمل الموت تلفت عن الحياة وهروب من عراء الموت وتله
عنه شأن التلهي عن صراعات الحياة، بل إن " تأمل الموت

---

1 Marcel Conche, *Orientation philosophique* ، مرجع مذكور، ص115.

2 M. Merleau-Ponty, *Signes* ، مرجع مذكور، ص254.

3 Louis Vincent Thomas, « Problèmes de la mort » in *Philosopher*, éd Fayard, Paris1980, T1, p.189

منافق لأنه كيفية حياة تعسة "[1]. فهل معنى ذلك أن الفكر ليكون فكرا عليه أن ينغص حياته بشجن الموت وبما يحفره خواء اللاوجود في ملاء الوجود وأن ينكفئ على ذاته منتظرا انتصار هذا القانون الذي لا يخالطه استثناء وأن تلتهم فكرة الموت كل اهتماماته مستولية على قدراته استيلاءا يطفئ توهج ما تذكيه الحياة فيموت قبل موته؟ أم على العكس من ذلك يجب أن يستبعد الفكر الموت لأنه لا يلتقيه إلا ويضنيه ويتعبه فيستبعده استبعاده لحمل يعوق سعادته؟ فإذا كانت " الخيول تموت وهي تصهل وتموت النوارس وهي تغني، فلم لا نلتقي بالحيوانات في عدم وعيها بالموت أو نبتدع ضد الشعور بالموت دينا طبيعيا يعلمنا أن إخفاق هذه الحياة هو المرور إلى آلاف الحيوات غيرها؟ "[2] أ لم يقل باسكال إن " الناس ولم يقدروا على التخلص من الموت والفقر والجهل ارتأوا أن لا يفكروا فيها البتة ليكونوا سعداء "[3] ؟

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Signes* ، مرجع مذكور، ص265.

[2] نفس المرجع، ص260

[3] Blaise Pascal, *Pensées*, Librairie générale française, Paris1972, §168, p.81. إلحاحا على نفس الفكرة نجد في الفقرة166 تأكيد باسكال على أن " تحمل الموت دون التفكير فيه أيسر من فكرة الموت ". وفي الفقرة169 إلحاح مرة أخرى على ما في التفكير بالموت من كدر علينا استبعاده. فـ " على الرغم من هذه المآسي يود الإنسان أن يكون سعيدا ولا يود غير ذلك ولا يقدر على أن لا يود ذلك. لكن كيف له أن يتمكن من ذلك؟ ليجيد ذلك عليه أن يكون خالدا. أما وقد استحال عليه الخلود فقد ارتأى أن لا يفكر بالموت. "

إن عدم التفكير في الموت بهذه الصيغة الباسكالية إنما هو صيغة تناس ، وما يقع تناسيه يتحجب ولا يمحى، فـ " إذا كان الناس بشكل عام لا يفكرون في الموت ويهربون من أمامه فما ذلك ولا ريب إلا من أجل تجنبه وموار بته. لكن هذا التهرب ليس ممكنا إلا لأن الموت ذاته هروب دائم إزاء ذاته وهو عمق الإستتار. وهكذا يكون التخفي عن الموت هو بشكل ما تخف في صلب الموت "[1] أي في صلب اللاشيء أو ما يكاد يكون لاشيئا. على أن هذا اللاشيء هو الذي يثير المواجد ويذكي حالات الضيق ويستمر فاعلا في رغبة التحصن وفي طاقة الإستدامة. إنه في كل مكان وفي لا- مكان، إنه كلي وفردي ، إنه " في لا- مكان من حيث هو ماهية بما أنه ليس إلا قطيعة وفغرا(béance) وجسرا بين الحي والجثة وبين القبل والبعد "[2] ، بل الموت هو الماهية وهي تعرض ذاتها من حيث هي كذلك وإنه بإمكاننا القول عن الموت ما كان يقوله إتيان جلسون عن الماهية إذ " الخاصية الأساسية للماهية هي أن تكون واحدة أي أن تكون في ذاتها هي ما هي دون أن تختلط بغيرها كائنا ما كان... والماهية محايدة وكأنها لا تكترث لا بالفردية ولا بالكلية "[3] إذ لو كانت كلية لما

---

1 Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris1989 (1ère éd 1955), p.117.

2 L.V.Thomas, « Problèmes de la mort » ، مقال مذكور، ص186.

3 Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris1948, p.122 .

كان أفراد ولو كانت فردية لآستحال أن تكون كلية. لكن المفارقة تكمن في أن الموت- الماهية قائم دوما في صلب الوجود وكأنه الوجود ذاته وهو ينوجد، أي أن الإنوجاد لا ماهية له أو أنه ليس ماهويا بالنسبة إلى ذاته نعني بالنسبة إلى الموت من حيث هو بطلان الماهية. فالموت لا يتبدى في حياة الناس على أنه النهاية التي تضع حدا لوجودهم فحسب، بل هو حاضر في كل آن، موشوما في الحياة وكأنه الوجه المخفي من وضعهم الوجودي الذي ينعقد فيه الوجود والحرمان من الوجود. لا ولادة دون موت ولا يقظة دون نوم ولا صحو دون وعي خامد ولا توتر دون ارتخاء ولا قدرة للجسم دون فتور. ومثلما بين فرنان، سواء تقنع الموت بأقنعة الضنى أو الجوع أو الشيخوخة أو النوم أو كان عاري الحضور فإنه يحل في الإنسان شاهدا على عرضيته وعلى عدم انفصاله عن هذه الجهة من الظلمة واللاوجود[1]. فالموت ميتات موزعة في الزمان وفي المكان، ميتات لعلها هي التي تقول حقيقة الحياة وحقيقة الفردي الذي حير الفلسفة طويلا في استعصائه عن القول. ولعله في الثقافة الحديثة أكثر مما في غيرها من الثقافات ترتبط تجربة الفردية بتجربة الموت كما بينت ذلك بحوث فوكو. فمن الجثث التي فتحها بيشات(Bichat) إلى

[1] انظر ، . Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, Paris1989, pp.15-16

الإنسان الفرويدي ثمة علاقة مشغوفة بالموت هي التي تعين للكلي وجهه المتفرد وتمنح لكلمة كل فرد نفوذ الإصغاء إليها بشكل غير محدود. فالفرد مدين للموت بمعنى لا ينتهي معه، والقسمة التي يخطها الموت والتناهي الذي يفرض الموت طابعه يربطان مفارقيا كلية اللغة والكيان العرضي للفرد، وذلك أمر لم تبلوره الفلسفة وحدها بل عبر عنه الطب كقاعدة لعلوم الإنسان وقاله الشعر مع هلدرلين(Hölderlin) وريلكة(Rilke) اللذين بلور شعرهما أخطر أشكال التناهي وأكثرها ملاء كذلك، نعني الموت. فهما يقولان نهاية اللانهائي على الأرض ويبسطان اللغة في الخلاء الذي خلفه غياب الآلهة[1]. إنها لغة تقول تناهي الإنسان وعرضيته ومائتيته وتقول إن كل واحد يحمل ويغذي في ذاته موته المقبل، موتا فريدا وعلى مستوى كل واحد ويشبهه. فالكل يحمل موته الفريد والكلي في نفس الآن . موتنا ليس مجرد حدوث عارض ليس فيه إلا الفجائية التي تودي بنا على عجل وإنما هو قائم في صميم وفي عمق الحياة، تحياه الكينونة وينتعش

---

[1] انظر، Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Quadrige/PUF , Paris1988 (1èrè éd PUF1963), pp.201-202. بالإمكان الرجوع أيضا إلى بلانشو الذي ينقل هذه الأبيات لريلكة: " يا أنت، يا أيها الإله المفقود! أنت الأثر اللانهائي! كان لا بد أن تشظيك القوة المعادية وهي تمزقك لتجعل منا الآن نحن من يسمع ونحن لسان الطبيعة "(M.Blanchot, *L'espace littéraire* ، مرجع مذكور، ص184) ويضيف بلانشو معلقا بالصفحة186 من نفس الأثر " نحن نعلم كم كان ريلكة منهما بقول الأشياء ويقولها بالعبارة المتناهية التي تلائمها... فأن نقول، تلك هي مهمتنا. أن نقول الأشياء المتناهية بشكل متناه يقصي اللانهائي. تلك هي قدرتنا لأننا نحن ذواتنا كائنات متناهية ومهمومة بتناهيها وقادرة على تملك التمام في المتناهي. "

هو من حيوية الحياة، بل نحن ننسل موتنا وهو يحايثنا ونحن نعاصره، لكن لا تلك المحايثة ولا تلك المعاصرة تنسياننا تعاليه وغرابته. وما إذعاننا له إلا إذعان من ليس له إلا التسليم بقانون تناهي كيانه، يستقبل ما يحمل وكأنه يستضيف غريبا مجهولا. فنحن نعرف حتمية الموت وحياده وتعاليه ونعرف في نفس الآن ما نحن عليه من هشاشة الحال ومن عطوبية الهيئة ومع ذلك لا ألفة لنا مع الموت.

إذن، هذا الموت القريب/البعيد، الفردي/الكلي، ليس مجرد فكرة مستقاة بتمامها من الخارج ودون نظير ذاتي منتقش في الكوجيطو، وليس فكرة غريبة جذريا عن إدراك الذات لذاتها، وليس هو العدم المقبل الذي لا يكون إلا موضوعا لمعرفة مجردة، ولا هو مجرد فكرة باردة لا نتبناها ولا نضطلع بها. وإذا كان ريكور يؤكد عكس كل ذلك ويلح على علاقة التخارج بين الفكر والموت فلأنه يعتبر أن " الموت ليس هو أنا مثلما هي الحياة " مستنتجا من ذلك أن " الصيغ الوعظية للفلاسفة وهم يحاولون دفع الناس إلى اكتشاف موتهم في ذواتهم، لا يصل قلوب الناس إلا بعسر. فبإمكان الفلاسفة القول إن الناس " يخفون مصيرهم عن أنفسهم بالتلهي عنه أو بالهرب إلى المجهول. أما في ما يخصني فإنني لا أتعرف في ذاتي على الضيق(angoisse) البدئي للموت. وهو ليس مني غير فكرة باردة ودون قوة،

وبشكل ما، لا جذر لها في الوجود"[1]. إن هذا الذي يذهب إليه ريكور مبني على فصله بين معرفة الموت وتجربة الموت، إذ نحـــن " نعرف " الموت ولا تجربة لنا عنه ذلك أن تجربتنا هي تجربة بالحياة فحسب، بنظامها وبمعاناتها، ولدينا تجربة بالنمو وبالتشايخ وبالمرض وهي تجارب لا تكشف عن موتنا بقدر ما تحجبه، وحتى النوم والإغماء إنما هي ضروب من الموت الكاذب وحديثنا عنها لا يكون إلا لحظة الرجوع على الذات وليس لحظة الرحيل، أي أن حديثنا عنها يكون بعد فوات أوانها بينما الموت لا عودة لنا منه وهو دائما أمامنا. وإذن ، يقين المائتية معرفة وليس تجربة وهو أكثر المعارف يقينية بخصوص مستقبلي، وعلى نقيض الحياة التي يكشف عنها الإحساس بدءا فإن الموت تكشفه المعرفة أولا.[2] إلا أن الإشكال- في تقديرنا- يتعلق بمفهـــوم " المعرفة " وبطبيعتها. فريكور يعتبر المعرفة تأملا خارجيا يبنيه الفكر برهانيا حول الموت بينما لفظ المعرفة لا يجب أن يفهم هنا بدلالة المعرفة الموضوعية التي تتخذ لها الموت موضوعا وإنما هي المعرفة التي يحملها الكائن وهي منه كحبل الوريد. فالواحد منا يقول: أنا أعرف أنني سأموت. فما المعرفة هنا؟ إنها ضرب من اليقين التكويني الذي لا

---

[1] Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, éd Aubier Montaigne, Paris1988 (1ère éd1950), Tome I, pp.434-435

[2] انظر نفس المرجع، صص430-431.

يفد على الفكر من خارجه نتيجة التكرير الأمبريقي لحدوث الموت بل هو حال فيه كحقيقة أولى لا تقبل المنازعة. فـ " الموت جزء من كينونتنا ليس أقل جوهرية من الحياة... ومن موت واحد تولد ألف حياة [كما يقول أوفيد] "[1]. ولذلك " إذا لم تعرفوا كيف تموتون فلا تهتموا؛ فالطبيعة ستعلمكم ذلك على الفوربشكل شاف وكاف "[2]. إلا أن هذا التيقن الأول ليس فطرة بالدلالة الديكارتية بل هو أقرب إلى الإستذكار الأفلاطوني . إنه الصيرورة التي تحمل تناهيها وهي في غير ما حاجة إلى البرهنة على ذلك التناهي لأنها هي ذاتها أرقى من البرهان. فالتيقن من الموت هو التيقن من هذا الذي لا نستطيع إزاءه شيئا أي التيقن من عجزنا المطلق. وما ذلك بالعجز إزاء إشكال أو صعوبة أو سلطان، فضروب العجز هذه بإمكاننا مغالبتها أو التغلب عليها بالمداورة أو بالمواجهة وإنه هو عجزنا إزاء ما ليس خاصا بأي موجود مع أنه يخص كل وجود وهو عجزنا الخاص مع أنه عجز مشترك إزاء ما لا إد له. ولذلك نجد الموت دائما بهذا الوجه المزدوج فـ " هو في نفس الآن ما يكون في علاقة قصوى ونهائية بأناي وبجسدي، إ كائن في ولكنه أيضا هذا الذي لا علاقة له بي. إنه هذا اللاذي والمصدري واللاشخصي والذي

---

[1] Montaige, *Essais*, G.Flammarion Paris 1979, livre III, p.266.

[2] نفس المرجع، ص262.

لا أساس له غير ذاته "[1]. فهو من ناحية أولى ما يتم وما يتحقق ومن ناحية أخرى ما يظل معلقا دوما ومن أجل ذلك هو فردي/كلي وخاص/عام في نفس الآن، فـ " أي حـرب [مثلا] ليست قضية خاصة وبالمقابل أي جرح ليس جرح حرب ولا يتأتى من المجتمع كله؟ وأي حدث خاص ليس له إحداثياته أي كل فراداته الإجتماعية اللاشخصية؟ "[2] . على أن هذا اللاشخصي في الموت والذي نشير إليه بالمبني للمجهول أو بالضمير الرابع ليس تعبيرا عن غفلية التفاهة اليومية مثلما نجد ذلك عند هيدغر وإنما هو سطوع الحدث في تمام عرائه لا يحاكي ولا يحاكى[3]. وعليه، لا يمكننا القول مع بول ريكور إننا نجرب الحياة و" نعرف " الموت إذا ما عنينا بالمعرفة ها هنا ما يكتسبه الإنسان بالتعلم والدربة والإرتياض. وإنما التجربة ذاتها بمعناها الموسع وبما تحمله من دلالات المأساة والمحنة والتعني والمصابرة هي مرادف المعرفة التي لا فصل فيها بين الحياة والموت. فـ " أنا

---

[1] Gillcs Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris1969, p.178 .

[2] نفس المرجع ونفس الصفحة

[3] يذهب هيدغر في **كينونة وزمان** إلى أن خاصة الدزاين هي **الإنهمام** إلا أن كل الخسران يتأتى من التسليم للـ on أو لـ nous-on التي يمحى فيها وجه الدزاين ليسقط في غفلية السداد المنشغل بنجاعة السائد والمكرس(انظر، M.Hcidegger, *Etre et temps*, trad. François Vezin, Gallimard, Paris1986, pp.344-345). لكن الـ on أو الضمير الرابع الذي يتحدث عنه مرلو بونتي في **علامات** وبلونشو في **الفضاء الأدبي** ودلوز في **منطق المعنى** وفي **الفرق والمعاودة** مثلا، هو الضمير الحقيق أو الصدوق الذي به تتجدد فينا التجربة التي لا ند ولا صنو لها. إنه ألق الحدث أو هو ما منه القسمة التي تمكن من طلوع الضمائر متمايزة وما هو بالإبتذال المعمم أو الكينونة **اللوامة** -- وفق عبارة لطيفة لمسكويه- الغارقة في النفع والمتعة.

أفكر في ذاتي كائنا مائتا ولا أستطيع أن أفكر دون وعي بذلك ولكنني لا أعي ذلك دون التفكير في ذاتي على أنني كذلك. وإذن كل فكر يتطور على قاعدة من معرفة(savoir) بالموت. وبذلك يكون المَوت هو أفق الفكر "[1]. على أن هذا الفكر هو فكري من حيث أنني كائن مائت وبذلك لن يكون جسمي مقصيا من معرفتي بالموت ذلك أنني أفكر في ذاتي ككائن مائت وبالتالي ككائن جسدي معني ضرورة برابطة الوجود واللاوجود. وإذن، ليس الفكــر هو الذي يفكــر وإنما هو الإنســان كله يدرك ذاته في مرآة الموت. ولذلـك - وكما يقول دلوز- " لا يتبدى الموت في النموذج الموضوعي لمادة غير متحيزة وجامدة إليها " يعود " الحي. إنه حاضر في الحي كتجربة ذاتية ومميزة ولها طرازها... ذلك أن الموت لا يختـزل في السلب. لا في السلب التناقضي ولا في السلب التحديدي. لا تحديد الحياة الفانية بالمادة ولا المقابلة بين حياة خالدة وبين المادة هما اللذان يمنحان الموت طرازه، بل الموت هو الشكل النهائي لما هو إشكالي وهو مصدر القضايا والأسئلة وعلامة استمرارها في ما وراء كل الأجوبة. إنه الأين

---

[1] Marcel Conche, *Orientation philosophique* ، مرجع مذكور، ص105.

والمتى؟ الذي يعين هذا (اللا-) وجود الذي يغتذي منه كل تأكيد."[1]

هو ذا لغز الموت أو هو الموت كلغز من حيث أنه ليس قضية بل هو مصدر كل القضايا و هو في أصل كل قول وكل فعل، فـ " أن نفعل وأن نتكلم فما ذلك بشكل ما إلا من أجل تأخير الموت أو تأجيله:"[2]

إني لأعلم واللبيب خبيــر أن الحياة وإن حرصت غــرور

ورأيت كلا ما يعلل نفسه بتعلــة وإلــى الفنـــاء يصيــر[3]

فكأن مستقبل الموت وغيريته وإلغازه هي ما يدفعنا إلى الحياة ونحن نعرف أن لا قدرة لنا إزاء الموت وأن حياتنا ليست خالدة. فحاضر الفعل والقول هو الذي يتخذ مسافة من المستقبل أو يدفعه بعيدا عنه مع أن هذا الحاضر مستقبلـه إمهالي أو تأجيلي وهو مستقبل لن يكون حاضرا أبدا أو هو غد لن يكون اليوم أبدا وإن كان لا يكف عن الإقتراب بما أن حياتنا كلها تمهيد له، إنه المستقبل الذي لا بد أن يقبل بما أن الموت ذاته هو آخر مستقبل

---

[1] Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 6ème éd 1989(1ère éd 1968), p.148

[2] Marcel Conche, *Orientation philosophique* ، مرجع مذكور، ص102-103.

[3] المتنبي، ديوان المتنبي، م. مذكور، ص71.

للحياة كما يقول ينكلفيتش[1]. فالموت ليس خلخلة مؤقتة للنظام الطبيعي وليس انحرافا استثنائيا في مسار الوجود والموجود، بل هو انحفار في ملاء الوجود واستمراره ولذلك لا يمكن قياسه على أية ظاهرة إذ هو حدث ميتافيزيقي يتم أمبيريقيا وكأنه يحتاج في تأكيد يقينه لتكرير حدوثه لانهائيا. تلك هي الجـدة القديمـة للمـوت التي كنا أشرنا إليـها آنفا، حيث تصبـح المعرفـة تعرفا كمـا النسيـان (anamnèse) الأفلاطوني تذكرا(réminiscence). تلك هي أيضا المفارقة التي أدركها أفلاطون وهي ذات المفارقة التي تجعل علاقتنا بالفلسفة علاقة غير تاريخية لأنه لا الموت ولا التذكر ولا الإيروس- وما الفلسفة غيرها- هي مما يحد تاريخيا بل هي انحرافات أو فروق تدفع في صلب الزمن من يتكلم ومن يفعل إلى الكلام والفعل. وإذا كان ثمة فصل أو انفصال(chorismos) بالدلالة الأفلاطونية فإنما هو مرادف تجربة الحرية التي هي الإسم الآخر للفلسفة أو للموت من حيث هو حرية بالنسبة إلى الصيرورة وليس مجرد لحظة من لحظاتها. ذلك هو فعل التفلسف عائدا في الحقيقة المألوفة للموت ولكنه عائد في وجعه الفريد كل مرة، وجعا لا تخفيه الشجاعة ولا يقصيه الأمل، إنه الإنفصال المأساوي الذي عبرت عنه اختلاجة سقراط الذي لم يكف عن الحديث في الخلود، اختلاجة تقولها

---

[1] انظر، V. Jankélévitch, *La mort* ، مرجع مذكور، ص18.

محاورة **الفيدون**[1] متسرعة وكأن أفلاطون يعمل على مواراتها حتى لا تهتز صورة الفيلسوف الذي يقبل على الموت هادئا لا تهتز له شعرة. على أن تلك الجملة الفريدة التي قالتها المحاورة رغما عنها تشي بالعرضية واللاإكتمال و بالمعنى الذي لا يصيبه الكلال لكل معاني الميتافيزيقا، معنى منتقشا في العرضية المكونة لمعنى الإنسان، ذلك أن الموت ليس حادثا خارجيا وإنما هو حدث تأسيسي.

الموت هو الحدث بامتياز، وهو الممكن الذي لا نستطيع تحقيقه حتى في الإنتحار الذي هو هروب الفعل من انفعالية الموت. على أن الممكن هنا ليس هو ما فهمته الفلسفة القديمة على أنه ما ليس واقعا وهو دون ما هو فعلي وإنما الممكن في علاقته بالموت هو ما لا يمكن تحقيقه أو تجسيمه أو قياسه على الواقع، فهو يعلو على الواقع ونحن لا نستطيع الحديث عنه لا في صيغة المتعدي لأننا لسنا نحن الذين نقرر الموت ولا في صيغة المجهول لأن الموت لا يصيبنا إلا ونحن مهيؤون له. فللحدث فرادته وموقعيته وتعلقه بوضع. الحدث فصل واتفاق(hasard) ولذلك هو يؤزم مفهوم التاريخ لأنه لا ينتمي إليه ولا يفسر به،

---

[1] أ ليس لنا أن نسأل لم غطى سقراط كامل جسده بما في ذلك رأسه بعد شربه السم ؟ أ لم يكن آخر ما لاحظه فيدون بعد وصية سقراط خلاص دينه الذي هو ديك لأسكلابيوس(Asclèpios)، هو رجفته الأخيرة ؟ (انظر، Platon, *Phédon*, trad. Emile Chambry, Flammarion, Paris1965, 117b-118a)

ويؤزم مفهوم الماهية لأنه يؤرق التثبيت والتأبيد. إنه يقول وجود اللاوجود لأنه ليس هو الوجود من حيث هو موجود، ولذلك تستبعده الأنطولوجيا إلا أنه مع ذلك يظل عاملا وإن بشكل خفي في نص الميتافيزيقا ذلك أن الحدثين الميتافيزيقيين الأساسيين اللذين لا نعاصرهما ولا نختارهما هما: الولادة والموت وهما اللذان يمنعاننا من أن نكون مساوين لتاريخنا الخاص ومن أن نجعل من ذواتنا مجرد ظاهرات. وإذا كانت الولادة تفتح تاريخا للحياة فإن الموت هو أخو الولادة بل هو كامن في الحياة بحيث أن " وعي الحياة هو جذريا وعي الموت "[1] مما يعني أن تحويل أبصارنا عن الموت هو تحويلها عن الحياة.

3 . إتيقا الحياة/الموت

لعلاقة الحياة بالموت وجوه نقرؤها إما في تقابلهما أو في تبعية أحدهما للآخر أو في تلازمهما تلازما جدليا أو إختلافيا. فالقواميس دون استثناء تذهب أول ما تذهب إلى أن الموت هو ما يضاد الحياة، والميت ضد الحي، ومات سكن ونام وبلي والموات ما لا روح فيه والأرض الموات هي التي لم تحي بعد زرع ولا إصلاح، والرجل الموتان الفؤاد، بليد، والمستميت هو

[1] M.Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* ، مرجع مذكور، ص115.

الشجاع الطالب للموت والمسترسل للأمر، والمماوتة، المصابرة، والموتة، الغشي والجنون يعتري الإنسان، والميتة حال من الموت، وموت الشيء وأماته بالغ في نضجه وإغلائه لتذهب منه كل قوة.[1] ويفصل الجرجاني في تعريفاته، الموت إلى ميتات(موتة، موتات أيضا). فحد الموت هو أنه " صفة وجودية خلقت ضدا للحياة، وباصطلاح أهل الحق قمع هوى النفس " ومنه " الموت الأحمر: مخالفة النفس، والموت الأبيض: الجوع لأنه ينور الباطن ويبيض وجه القلب، فمن ماتت بطنه حييت فطنته، والموت الأخضر: لبس المرقع من الخرق الملقاة التي لا قيمة لها لآخضرار عيشه بالقناعة، والموت الأسود: هو احتمال أذى الخلق، وهو الفناء في الله لشهود الأذى منه برؤية فناء الأفعال في فعل محبوبه "[2]. إضافة إلى هذه الوجوه التي يقولها الدين ويقولها التصوف، يمكن الحديث أيضا عن الموت الطبيعي والموت الإرادي والموت الروحي والموت النفساني- العقلي ، ويمكن الحديث مطولا من ناحية أخرى عن الأوجه المتعددة للموت الإجتماعي- الحقوقي الذي يتبدى في الإعدام والحبس والنفي والحرمان والتقاعد وشتى ضروب الإستلاب

---

[1] انظر الفيروز آبادي، **القاموس المحيط** دار الجيل، بيروت، دون تاريخ، المجلد الأول، ص164؛ ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، دار الجيل، بيروت1991، المجلد الخامس، ص283.

[2] الشريف علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة1988، صص235-236.

كان ما يمكن الحديث عن الموت المعمم في المدن الحديثة، " المدن المفترسة " وفق عبارة بودريار، المدن التي تلغي موتاها وتقذف بهم خارج التداول الرمزي للمجموعة حيث لا شيء مقدر لهم لا في المكان الفيزيائي ولا في المكان الذهني، وإذا لم تعد المقبرة موجودة داخل المدينة فلأن المدن الحديثة أصبحت تقوم بنفس المهمة: إنها مدن ميتة ومدن موت. ومن المفارقات العجيبة أن المقابر التقليدية في هذه المدن هي وحدها اليوم المساحات الخضراء والمواقع التي تمكـن من الحياة في صلب المدن المعاقـل أو المعازل(ghettos).[1]

تعدد وجوه الموت حقيقة ومجازا وما تثيره هذه الوجوه من استيهامات ومن صور واقعية أو متخيلة إنما هو أيضا تعدد مرتبط بصور الحياة التي تغذي تصوراتنا عن الموت. فهل الموت هو الحقيقة الأولى المؤسسة للحياة وهو هذا الذي ما من أجله نحيا وهو بالتالي ما يكشف عن كينونة هذا الكائن- من أجل الموت؟ أم أن الموت لا يوجد إلا لأنه ثمة الحياة ووحده من يحيا هو الذي يموت؟ هل الموت إخفاق وتعديم وحرمان أم هو تجدد أنطولوجي في التجربة المحتومة والفريدة لفعل الموت؟ هل الإنسان كائن- من أجل- الموت أم أنه يكون في ما وراء الكينونة

---

[1] انظر، Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris1976, pp.195-196

من أجل الموت وبالتالي يكون تلازم الحياة/الموت هو الخلود الحقيقي للكائن الذي لا تكون حقيقته " فيما انتهى إليه أو في ماهيته وإنما تكون في صيرورته الفاعلة أو في تواجده "[1] ؟ لكن هذا التواجد ذاته أ ليس هو اليوم محل استثمار سلطوي للحياة وللموت بل ويقع فيه التحول من التهديد بالموت إلى إدارة الحياة وسياستها بشكل مميت؟ وحينها ألا يصبح التفلسف من خلال الموت هو ما لا تطيقه ولا تتحمله كل القوى والسلطات التي لا تجد استمرارها إلا في تعليق الموت أي في " التحييد المتبادل للحياة وللموت في ما يشبه الحياة أو في الموت المؤجل "[2] ؟

قبل أن يعرف هيدغر الإنسان ككائن- للموت في الفقرات46 - 53 من **كينونة وزمان**، وقبل أن ينتهي فرويد في **في ما وراء مبدإ المتعة** إلى أنه هو الموت من قبل في مبدإ الحياة، و قبل أن يعتبر نيتشة في **المعرفة الجذلى** كما في **إرادة القوة**، الحياة كنوع نادر لما هو ميت أو أنها حالة خاصة ووسيلة من أجل شيء آخر، وقبل أن يؤكد شوبنهاور في **العالم كإرادة وكتصور** أن الموت هو هدف الحياة، كان القرن الثامن عشر قد باح طبيا مع بيشات بما

---

1 M.Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Gallimard1989 (1ère éd.1953), p.66.

2 Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort* ، مرجع مذكور، ص68.

خلال حبيسا لعدة قرون، نعني بتأكيد أن لا معرفة للحياة إلا من خلال الموت. فلم يعد الموت هو" الليل الذي تمحي فيه الحياة و يتحتم المرض ذاته بل سيكون للموت من الآن فصاعدا هذه القدرة التي تضيء وتهيمن وتحين في نفس الآن فضاء العضوية وزمن المرض... وسيجد التحليل- الذي هو فلسفة العناصر وقوانينها- في الموت ما كان بحث عنه دون طائل في الرياضيات وفي الكيمياء وفي اللغة: سيجد فيه نموذجا تقضي به الطبيعة ولا غنى عنه. ومذ اك سيستند النظر الطبي إلى هذا المثال الذي لا نظير له. إنه لم يعد نظر عين حية بل هو نظر عين رأت الموت "[1] . فالإهتمام بالرؤية هو اهتمام بفضاء اللغة والموت، فضاء تلتقي فيه الأجساد بالنظرات ويتوزع فيه المرئي واللامرئي ويتآخذ فيه الفردي والجماعي حيث تتجاوب عافية الجسد وتتناغم " مع نظام الأمة وقوة جيوشها وخصب شعبها والمسيرة الصبورة لعملها "[2]، هو فضاء تتوزع فيه الأدوار أيضا بين الأطباء ورجال الدين[3] ويدخل فيه الموت إمبراطورية النور-

---

[1] Michel Foucault, *Naissance de la clinique* ، مرجع مذكور، صص146-147.

[2] نفس المرجع، ص35

[3] يذهب فوكو في الصفحة 32 من نفس الأثر إلى أنه إذا كان رجال الدين هم أطباء الروح فالأطباء هم كهان الجسد. وبما أنه " أصبح نشاطا عموميا ونزيها وتحت المراقبة، فإن الطب بإمكانه التطور دون حد ليلتقي في تخفيفه من المآسي الجسدية بالإرشاد الروحي القديم للكنيسة ليشكل ما يشبه صورتها اللائكية. فجيش الكهنة الذين يسهرون على خلاص النفوس سيقابلهم جيش الأطباء الذين يهتمون بصحة الأجساد."(فوكو، نفس المرجع، ص33)

الرؤية التي قلصت تخوّم مملكة الظلمة. لقد نسب بيشات مفهوم الموت وأنزله من موقع الإطلاقية حيث كان يتبدى كحدث يتعذر تحليله أو تجزئته وكحدث حاسم لا يمكن احتواؤه، لقد وزعه في الحياة على شكل ميتات تفصيلية وجزئية ومرحلية وبطيئة الإكتمال. فالموت هو ما تعارضه الحياة وتعرض ذاتها له في نفس الآن، وهو ما بالنسبة إليه تكون الحياة مواجهة حية وبالتالي حياة وما بالنسبة إليه هي معروضة تحليليا. وإذن، الموت هو الإمكانية الوحيدة لإعطاء الحياة حقيقة إيجابية. فمع بيشات تجد معرفة الحياة مصدرها في تحطيم الحياة وفي المقابل الأقصى للحياة. وللموت يبوح المرض والحياة بحقيقتهما: حقيقة خصوصية ولا تختزل، حقيقة محمية من كل تماثل مع اللاعضوي بدائرة الموت التي تعين وتقول الحياة والمرض ما هما، وهو ما يعني أن معرفة الحياة قد انزاحت بالنسبة إلى الحياة وانفصلت عنها بحد الموت الذي تنظر الحياة إلى ذاتها من خلاله[1]. فنهاية القرن الثامن عشر التي أشرنا إليها آنفا ستحدد مبحثا ظل في الظل منذ عصر النهضة: أن نرى الحياة في الموت، وفي تغير الحياة الثبات وفي نهاية زمنها بداية زمن مقلوب يعج بحيوات لا حصر لها. فالمفهمة العسيرة للموت الذي هو كسنان الرمح من الإيروس سيفتح لها القرن التاسع عشر

---

[1] انظر نفس المرجع، صص147-148.

مراعيه ليقولها الشعر والرسم والنحت وليس الطب وحده.
فالبصر الذي سينصب على الجسد الفردي ملامسة وتشريحا ومداعبة شبقية هو بصر معرفة بالحياة قاسية واختزالية وجهنمية ترغب في الحياة ميتة. مثل هذه المعرفة لعلها قد كانت أدانت الحياة وهي تحكم عليها من أعالي قمة الموت[1].

إلا أننا نعلم أن هذه القمة قد غادرت السماء المأساوية القديمة ليصبح الموت في جذر الحياة موزعا في المكان وفي الزمان. أ ليس هو ذات منطوق هذا الخطاب هو الذي مازال يحكمنا؟ أ لم يقل دريدا إنه هو الموت من قبل في مبدإ الحياة التي لا تقدر على مواجهة الموت إلا باقتصاد الموت وبالإخلاف أو الفرقان(différance) وبالتكرار والإستبقاء أو الحجنة(la réserve)، وأن المقاومة ذاتها ليست ممكنة إلا إذا كان تواجه القوى يستمر أو يتكرر أصليا[2] وأن " الموت لا يفاجئ الحياة، إنه يؤسسها "[3] ؟ أ لم يؤكد يانكلفيتش أن الموت هو شرط الحياة من حيث أنه مفارقيا هو سلبها، هذا السلب الموضوعي الذي هو وظيفة التخم أو الحرف(limite) الذي يعطي شكلا لما هو حرفه، أو بصيغة أعم أيضا: اللاوجود هو الذي يقود تشييد

---

[1] انظر نفس المرجع، ص175.
[2] انظر، Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris1967, p.301
[3] نفس المرجع، ص337.

وتأسيس الوجود وأن الحي ليس حيا إلا بشرط أن يكون مائتا وذلك لأن من لا يحيا لا يموت وبالتالي من لايموت لا يحيا؟[1] ألم يذهب هيدغر من قبل هؤلاء إلى أن أصالة الوجود تتمثل في كونه تمهيدا للموت وأنه عن كينونتي- من- أجل الموت تتولد عرضيتي وضيقي وفراري الدائم نحو إمكاناتي التي تحدها الإمكانية الأخيرة التي هي الموت؟ فالكائن - للموت أو باتجاه الموت هو الكائن باتجاه إمكان جزيل للدزاين ذاته. والكينونة من أجل إمكان ما، يمكن أن تعني التفرغ له انشغالا بتحقيقه وبالتالي تعديمه كإمكان. لكن لو كان الأمر كذلك مع الموت لتأدى الدزاين إلى الإنتحار ولسحب من تحت قدميه الأرض التي تمكنه من أن يكون كائنا من أجل الموت. وإذن ما يعنيه هيدغر بالإنشغال بالموت هو التصرف إزاء الممكن كممكن دون إخضاعه إلى تأمل نظري ودون التفكير بكيفية وبزمن حدوثه المحتمل. فالموت كإمكان ليس موضوعا للاستعمال وليس هو الكائن- هنا قدام لنتمكن منه، بل هو إمكان كينونة الدزاين وهو كممكن لا يعري إمكانه إلا يسيرا. على أن تصرف الدزاين إزاء الموت كممكن هو الانتظار شرط أن يكون انتظارا دائما لحدوث الموت يقربه منه بقدر ما يبعده عنه لتمكنه كينونته- من- أجل الموت من أن يكون الكيان الذي يخصه ولينفصل عن غفلية النحن والأي

---

[1] انظر، V.Jankélévitch, *La mort* ، مرجع مذكور، ص449

كان. فالموت لا ينتمي حياديا للدزاين وإنما هو ما يستند إليه الدزاين في أخص خواصه وهو ما يجعله وحيدا(esseulé). والدزاين لا يمكنه أن يكون هو بحق إلا متى تمكن من تلقائه(وحده) من جعل ذلك ممكنا ومن تحمل أخص ما في كيانه(الذي هو الموت) وحده خارج كل علاقة بالنحن- أي كان(nous-on). هذه الإمكانية التي لا تتعلق إلا بذاتها هي مما لا يمكن تجاوزه وهي التي تنتظر الدزاين كأقصى إمكانية للوجود هي إمكانية تخليه عن ذاته، إلا أنها الإمكانية التي تحرر مسيرته نحو الموت وتمكنه من اختيار الإمكانات الوقائعية السابقة عن الإمكان الأخير ليتخلص من التداخل الفجائي للإمكانات. وإذن، الدزاين حر في إمكاناته التي تخصه وهو محدود بالنهاية أي بتناهي هذه الإمكانات وهو يكتشف بالتالي تناهيه من خلال كينونته- من- أجل الموت. فالإمكانية القصوى هي الأساس ويقينيتها ليست متأتية من حسبانها في تكرار حدوثها وإنما تكرار الحدوث هو الذي يتجذر في هذه الإمكانية التي بها تكون حقيقة الدزاين والتي هي إمكان وجوده الذي يخصه. وعليه فإن الدزاين الذي هو أنا ذاتي لا أكونه إلا في كينونتي- من- أجل الموت.[1]

هو الموت إذن في جذر الدزاين الذي يتوجه إلى موته بحركة من داخله ولا يأتيه الموت نتيجة امتداد علاقاته في قوى خارجة

---

[1] انظر، M.Heidegger, *Etre et temps* ، مرجع مذكور، صص315-320.

عنه مثلما كان ذهب إلى ذلك سبينوزا الذي يرى أن الموت وإن كان محتوما ولا مهرب منه فإنه ناتج دوما عن علاقة خارجية طارئة أو التقاء بجسم يفسد علاقتي ويفكك ألفتي أو صلاتي، ذلك أنه من ماهية الموجود الحفاظ على وجوده. و" الجهد الذي به يعمل كل شيء على الإستمرار في الوجود لا يغطي أي زمن منته وإنما يغطي زمنا لا محدودا "[1]. معنى ذلك أن الموت ليس مقدرا لا في أساس الموجود ولا في داخله وإنما البوار متأت من أسباب خارجية من دونها يواصل الموجود تواجده بنفس الإقتدار الذي هو به موجود فعليا[2]. فـ " لا وجود في الطبيعة لأي شيء فردي إلا ويوجد شيء آخر أقدر منه وأقوى. إلا أنه إذا كان شيء ما موجودا فإن شيئا آخر أقدر منه، وبه يمكن للشيء الأول أن يهلك، هو موجود "[3] . ذلك هو ما يتأكد أيضا في القضية الرابعة من الكتاب الثالث من **الإتيقا** حيث " لا شيء يمكن أن يبيد إلا إذا كان ذلك بفعل سبب خارجي "، وفي البرهنة على هذه القضية يبين سبينوزا أن " هذه القضية بينة بذاتها ذلك أن تعريف شيء معين يؤكد ولا ينفي ماهية هذا الشيء. بصيغة أخرى إنه يثبت ولا يرفع ماهية الشيء. وإذن طالما اهتممنا بالشيء ذاته

---

[1] Spinoza, *Ethique*, trad.Charles Appuhn, G.Flammarion, Paris1965, livre III, prop.8, p.143

[2] انظر نفس المرجع، الكتاب الثالث، برهنة القضية 8، ص144.

[3] نفس المرجع، الكتاب الرابع، البديهية، ص221.

وحسب وليس بالأسباب الخارجية فإننا لن نجد فيه ما يبيده ".
وعليه، إذا لم يكن من الموت بد فما ذلك أبدا لأنه كائن من الداخل في الكيان الموجود، بل على العكس من ذلك لأن الكائن الموجود مفتوح بالضرورة على الخارج ولأنه يستشعر بالضرورة ضروبا من الإنفعالات ولأنه يلتقي حتما بكائنات أخرى موجودة وقادرة على إلحاق الأذية بعلاقاته الحيوية ولأن الأجزاء المبسوطة التي تنتمي إليه في صلته المعقدة لا ينتهي تحديدها والتأثير فيها من الخارج[1].

إذن، وعلى النقيض من موقف سبينوزا، لو كان كل موجود يتحدد موته من داخله فإن هدف كل حياة سيكون هو الموت كما رأى هيدغر وكما رأى فرويد في سجل مغاير. وإذا كان الموت هو هدف الحياة فإن كل مسارات الحياة وتصيراتها لن تكون غير مواربات ومخاتلات باتجاه الموت، وما يسمى غريزة حفظ البقاء ليس غير محاولة الجسد أو التبيانة الجسدية للدفاع عن الموت الذي يخصها وهي تدافعه متجهة إليه. فالحياة ذاهبة إلى الموت والموت هو الذي يكشف معناها وحتى مقاومتها له. و " إذا كان الحي يتجه إلى الموت بحركة داخلية فإن ما يصارع ضد الموت

---

[1] Gilles Deleuze, *Spinoza*, PUF, Paris1970, p.91

ليس شيئا من داخل الحياة "[1] بما أن الحي يتابع موته منفردا ومنعزلا. ففي الحي وحده لا شيء غير الموت، وإنما العلاقة بالآخر المائت، والمتجذرة في الرغبة هي التي تصارع الموت. ثمة إذن تواجه بين الموقفين السبينوزي والهيدغيري- الفرويدي. فمع سبينوزا لا شيء في الموجود غير الحياة وإنما يأتيه الموت من العلاقات الخارجية، وفي الموقف الهيدغيري- الفرويدي لا شيء في الموجود غير الموت واستمرار الموجود هو مداورة مكرورة باتجاه الموت هي مداورة الرغبة. على أن هذه الرغبة ذاتها التي يعبر عنها الإيروس ليست غير فلح خفي للموت كطاقة خرساء تعمل بصمت في مواجهة جلبة الحياة وصخبها[2]. ما رآه ريكور في غريزة حفظ البقاء الفرويديةهو ما يطبقه دلوز على غريزة الموت التي تعمل كمبدإ متعال و صامت معاكس لمبدإ اللذة الصاخب. فغريزة الموت في التحليل النفسي الفرويدي لم يقع اكتشافها في علاقة بالنزوعات الهدامة والعدائية وإنما وقع اكتشافها كمبدإ إيجابي طبقا لظاهرات المعاودة أي كعودة إلى حال المادة الجامدة وفق تكرير فيزيقي أو مادي[3]. وعليه فإن " الإختلاف بين إيروس وتناتوس يتمثل في أن

---

[1] Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris1965, p.287

[2] انظر نفس المرجع، ص289

[3] انظر، Gilles Deleuze, *Différence et répétition*، مرجع مذكور، ص27.

الأول يجب تكريـره ولا يمكن أن يعاش إلا في التكريـر بينما تناتـوس(بمـا هو مبدأ متعـال) هـو الذي يمنح التكـرير لإيـروس أو هو من يخضـع إيـروس إلى التكرير"[1] الذي تمكـنه غريزة الموت " من مبدإ أصيل إيجابي وكذلك أيضا من قدرة مستقلة على التنكر وتمكنه أخيرا من معنى محايث يتداخل فيه الرعب تداخلا وثيقا مع حركة الإنتقاء والحرية "[2].

أن يكون الموت هو هدف الحياة معناه إذن أن " الموت يرتسم كقانون داخلي وليس كعارض من عوارض الحياة... إنها الحياة هي التي تشبه عارضا من عوارض الموت أو فائضا له من حيث أن الحياة تموت لأسباب داخلية "[3] أي استجابة لإمكانات داخلية محايثة يسلم بها الموجود أمره إلى الموت ويتابع سبيله باتجاهه ليموت موته وكأنه يرسم الدائرة الجينيالوجية لأصله حتى لا يدخل عليه ما أو من يسرق موته، فكأنه المرسل والمرسل إليه وفق عبارة دريدا. هذا الموت الذي في أساس الحياة والذي هو هدفها والذي كأنه لا هدف له غير ذاته والذي ليست حياة الكائن إلا مداورة باتجاهه هو الموقع الذي يلتقي فيه النصان الهيدغيري والفرويدي مع أن الرجلين لم يلتقيا ولم يقرأ أحدهما الآخر ومع

---

1 نفس المرجع، ص29.

2 نفس المرجع، ص30.

3 Jacques Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris1980, p.377.

ذلك كأنهما أمضيا وقتيهما وكل منهما يهتم بالآخر ويفكك رموزه ويتشبه به وينهك كل قواه في قراءته. فما أكداه ليس هو ذهاب الكائن مباشرة إلى الموت وإنما أن يكون له الحق في موته الخاص. وأصالة الدزاين الذي يتحمل بحزم كينونته- من- أجل الموت في الزمنية الأصيلة لهمه أو انهمامه هي أيضا خصيصة علاقة ما يخصه أي ما ينهض أو يضطلع به. بصيغة أخرى، علاقة الدزاين بموته الذي يخصه هي حقيقته وشرط أصالة وجوده الصدوق، وذلك أمر يقوله اقتصاد الموت عند فرويد أي القانون الخاص الذي يحكم المداورة والمعاودة ويبحث عن الموت المتأتي من داخل كل موجود[1]. هذه المداورة والمواربة هي التي تجعل الحياة تحاكي الموت وبالتالي يصبح الموت في حالات الخطر آلية دفاعية تحفظ الحياة مثلما أوضح بلانشو. فمن أجل إنقاذ حياته يتماوت الكائن ومكر الحياة التي لا تود أن تموت هو تمويهها الذي به تحاكي الموت. وإذن، حتى في ما به تعمل الحياة على حفظ ذاتها، الموت هو نموذجها.

هذا الإلتقاء الهيدغيري- الفرويدي ثمة مع ذلك ما يشرخه، إذ الكينونة- من- أجل الموت أو للموت هي إمكان وإن كان الإمكان الأقصى عند هيدغر، إلا أنها عند فرويد هي التمفصل المكرور الذي لا شيء يشبعه حيث الموت هو الإيروس ذاته أو هو

---

[1] انظر نفس المرجع، صص378-381.

التباعدية (espacement) التي تتبسط فيها المعاودة أو هو ما يحفظ الحياة ذاتها وكأنه العقد الطبيعي الكائن وراء العقد الإجتماعي الذي يعمل على إلغائه لكن دون جدوى إذ كل ما يستطيعه هو كبته. إجمالا إذا كان الموت ضرورة أولية وكان خصيصة الموجود بل هو حقيقته، أليس في ذلك ما يدعونا إلى تحمله كقدر ما لم نقدر على تحمله كمصادفة أو كاتفاق؟ وماذا لو لم تكن أصالة الدزاين من حيث هو كينونة- من- أجل الموت غير خديعة يخدع بها الدزاين ذاته متوهما تملكه ذاته؟ وماذا لو لم تكن تلك الأصالة غير ما يقصه الدزاين على ذاته مصالحة وسلوى وسكينة؟ وهذه الكينونة في الإنهمام وفي الضيق المتولدين عن الموت كإمكانية قصوى أليست اعتقادا غير أصيل لأنه يتجاهل عدم معرفة اللاوعي بالموت وعدم اعتقاده فيه حتى وإن كان هيدغر يبحث من خلال الدزاين- مثلما بين ذلك في الفقرة 58 من **كينونة وزمان**- عما يسبق القسمة بين الوعي واللاوعي معتبرا إياهما منتميين إلى تاريخ الميتافيزيقا وميتافيزيقا الذات تخصيصا؟ إذن أليس يوجد الموت لأنه ثمة الحياة التي يوقفها أو يلغيها وما هو بالأصل الغائر أو المبدإ المتباعد العامل كالعلة الغائية المتقدمة قوة وفعلا وإن كانت متأخرة ترتيبا؟

يذهب لفناس في نقده للموقف الهيدغيري إلى أن تجربة الضيق أو القلق ليست هي التجربة المتميزة للكائن- من- أجل الموت كما عند هيدغر وإنما هي ما يرافق الوجود اليومي المسكون بالمادة. وبما أن الهموم المادية تعبر عن حدث حريتنا ذاتها كحرية موجود فإن الحياة اليومية لا تمثل تهاويا وتهافتا أو خيانة لقدرنا الميتافيزيقي بل هي تشكيل للعزلة أو الوحشة ومحاولة في نفس الآن للإجابة على همها العميق[1]. هذا الإعتراف بالثقل المادي المنتصر على مجهولية الكينونة هو اعتراف بالهم الذي تولده الحياة وليس اعترافا بالضيق الذي يولده الموت وحسب عند كينونة أو دزاين لم نره عند هيدغر يجوع ويعرى ويتناسل ويتحمل عبء الإغتراب في العمل والسياسة. وفضلا على ذلك فإن الكينونة- من- أجل الموت في الوجود الأصيل أو الصدوق عند هيدغر هي يقظة أو صحوة قصوى وبالتالي هي بأس وفحولة لأنها الإمكان الأخير الذي يجعل بقية الإمكانات الأخرى ممكنة مما يعني أن الموت عند هيدغر هو ظاهرة حرية ولكنها ظاهرة تغفل التقبلية وتنسى أنها إزاء حدث ما عادت " الذات " سيدة له أو متسيدة عليه، حدثا ما عادت الذات بالنسبة إليه ذاتا إذ هي تجد ذاتها مغمورة به ومتقبلة له على جهة

---

[1] انظر، E.Levinas, *Le temps et l’autre*, PUF/Quadrige, Paris1994 (1ère éd 1983), p.39

الإنفعال[1]. لذلك علينا أن نميز بين الغاية وبين الما- من- أجله؟ فهل الموت هو ما من أجله نحيا؟ لو كان كذلك لكانت الحياة بدءا موتا منشغلا بذاته، يسور الحياة التي لا تحيا إلا ميتة حيث يتطابق حدثا الولادة والدثور أما أن يكون الموت حدا أو منتهى فذلك هو ما به تبسط الحياة ذاتها حيويا لتصل تمامها بين ألق حدث الولادة وانطفاء ذلك الألق في حدث الموت. وحتى إذا كا ن الموت هو الإمكان الأقصى، أي " إمكان الإستحالة الجذرية لأن نكون فإن هذه الإستحالة تلقي بظلها على حياتنا إلا أنها **تجعلها ممكنة بتمامها** في نفس الآن **وتمنحها إمكان أن تكون كلا** "[2].

إذن ليس الإنسان كائنا من أجل الموت أو كائنا للموت وإنما هو الموت ذاته من حيث تحمله نهايته لانهائيا. فكما لا يحيل الوجود إلى ضديد هو العدم كذلك لا تحيل الحياة على ضديد هو الموت. وكما العدم ليس هو خلاء الوجود كذا الموت ليس خواء مقابلا لملاء الحياة وحتى وإن كان فهو الخواء الذي يمنع من تماهي الحياة مع ذاتها حتى لا تكون ماهية بالدلالة التي بها الماهية ثبات في الفوق أو في التحت، ثباتا هو قوام ذاته و لا تاريق له. وحتى إذا كان الموت خسرانا أو حرمانا أ ليس من الضروري أن يكون ثمة ما نخسره أو نحرم منه وهو الحياة؟ أ

---

1 نفس المرجع، صص57-58.

2 Jan Patočka, *Essais hérétiques*, traduit du tchèque par Erika Abrams, éd. Verdier, Paris1981 p.4 (التشديد من عند باتوشكا)

لسنا نولد في العالم ونموت فيه فرادى؟ تلك حالنا حقا ولكنا لسنا نعني بالفردية انعزالا مأساويا كاذبا بل نعني تفردا أنطولوجيا- إتيقيا. هو تفرد أنطولوجي من حيث أنه لا تعويض لموجود بموجود ولا استعاضة عن كائن بكائن ولا محاكاة من طرف كائن لكائن غيره أيا كانت نموذجيته، وإذا كان ثمة من نموذج فهو الفرادة ذاتها عائدة في انبساط الفرادات والفرديات التي لا نماذج لأي منها. وهو تفرد إتيقي من حيث أن الفرادة هي صيغة وجود بها ينفرد الواحد من الناس عن الجمع بأفضل التمامات والأحوال دون أن ينفصل عن الجمع الإنساني انفصال عزلة وتوحش وانسلاخ. فالتفرد اقتدار تدبر غير مألوف سعيه من غربته وتباعده قرب وألفة وشراكة لأجل تجويد الأفعال والأحوال وهو بذلك مرادف لجدلية التوحد والإشتراك كما مر معنا في الفصل الأول. وعليه، ليست الكينونة للموت هي ما تتجذر فيه العرضية بل عرضيتي هي التي تشعرني بمائتيتي. " فأنا أعرف ذاتي كائنا مائتا لأنني أعرف ذاتي كائنا عرضيا وليس العكس، لأن العرضية ليست إمكانية أن لا أكون بقدر ما هي إمكانية أن أكون غيرا "[1] . فأنا مجرد منظور من المنظورات، وبما أنا كذلك فأنا متناه وتناهي يمكن لمتناهين آخرين، وجودا

---

[1] Patrick Leconte, « Notes sur la temporalité chez Merleau-Ponty »in La Revue *L'enseignement philosophique*, n°2, novembre-décembre1996, p.26

ورؤية وحضورا. وإذا كان التناهي يتجذر في العارضية فإنها عارضية الولادة وليست عارضية الموت لأن الموت يأتي ليقطع- وليس لينهي- ما فتحته الولادة تاريخا ومعنى. فالتناهي إذن ليس هو العقبة التي تنيخ على الصيرورة وتذكرها بهشاشتها وحسب وإنما هو أيضا هذا الذي به الصيرورة تحير خلاق أو هو الذي به تتعين الصيرورة أفعالا آثارا. وإذا كانت العرضية تتفجر أو تتشظى في الموت فإنها تأتلق في حدث الولادة الذي تتحول مع إقباله كل معاني الأشياء، من الأرض التي ينجم فيها زرع إلى البيت الذي يولد فيه طفل إلى الفكر الذي تنبت فيه فكرة إلى العالم الذي تنجم فيه ثورة. لذا " من: يموت المرء وحيدا إلى: يحيا المرء وحيدا، الإستنتاج ليس جيدا. وإذا كان الألم والموت هما الوحيدان اللذان نستهدي بهما حينما يتعلق الأمر بتعريف الذاتية، حينها تكون الحياة مع الآخرين وفي العالم هي المستحيلة بالنسبة إلى الذاتية. "[1]

إذن بالمعنيين جميعا- الأنطولوْجي و الإتيقي-، أ ليس الموت كما الولادة هما ما يجد طيلة الحياة وما هما طرفا الحياة وحسب؟ وبما أننا لسنا أحرارا في أن نولد وفي أن نموت، أ لسنا نتحرر في صلب الحياة التي أربتها أو عقدتها الغوردية هي هذا التخلق وهذا التحلل المتواصلان؟ أ ليس الموت كتسريع وتضخيم

[1] M.Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris1960, p.221.

للفوضى في الكائن الحي المعقد هو ما منه تستمد الحياة تجديد نظامها؟ فالحياة تعمل بالموت وتتسامح معه وتستعمله وتحاربه في نفس الآن وذلك من خلال علاقة اصطراعية وتنافسية وتكاملية مثلما يقول إدغار موران. فإعادة الهيكلة المستمرة والإنشاء الذاتي هما مقولتان يمكن تطبيقهما على الفضاء البيولوجي كما على الفضاء الإجتماعي الإنساني. الخلية تكون في حالة توالد ذاتي مستمر من خلال موت الخلايا، والمجتمع يكون في حالة توالد ذاتي مستمر من خلال موت أفراده وهو يهيكل ذاته من جديد عبر الفوضى والمواجهات والصراعات التي تنخر وجوده وتحافظ على حيويته في نفس الآن. فالمجتمع لا يعمل رغما عن الموت وضده فحسب بل هو لا يوجد كتنظيم ونظام إلا بالموت ومعه وفي صلبه[1]. تبعا لذلك و " بعيدا عن أن تفتح على النور الساطع للكينونة المحض أو على الموضوع فإن لحياتنا على العكس من ذلك مناخا بالمعنى الفلكي للكلمة: إذ هي ملفوفة دائما بهذا الضباب الذي نسميه العالم الحسي أو التاريخ وبالضمير النكرة للحياة الجسدية والضمير النكرة للحياة الإنسانية، بالحاضر وبالماضي. إنها خليط من الأجساد و" الأرواح " ، مزيج من الوجوه والأقوال والأفعال التي يربط بينها جميعا هذا التماسك الذي لا يمكن حرمانها منه بما أنها جميعها

[1] انظر، Edgar Morin, *L'homme et la mort*، مرجع مذكور، صص12-13.

فروق وانزياحات قصوى لنفس الشيء ما. إزاء هذا التداخل المعقد للحياة يمكننا أن نخطئ بكيفيتين: إما بنفيه بحجة أنه يمكن أن تمزقه عرضيات جسدي أو يمزقه الموت أو- وبكل بساطة- تمزقه حريتي... أو أن نتعامل مع هذا المستوى من التداخل كمستوى متعال ولا- زمني وكنظام من الشروط **القبلية** "[1].

الخطأ الأول يؤدي إلى الحكم على قدرات الحياة بقدرات الموت وإلى تعريف الحياة على أنها مجموع القوى المقاومة للموت وكأنه يكفي لتعريف الوجود أن يكون إلغاء للاوجود. أما الخطأ الثاني فيؤدي إلى اعتبار أن الحياة ليست غير الموت الملغى بما أننا نعتقد في ضرورة مبدإ غريب نفسر به كل ما في الحياة يربو على مجرد التجميع الضروري للشروط التي يكون بها موجودا[2].

إذن، التداخل والإنتماء المتعاكس بين الناس والعالم وبين البشر في ما بينهم والإنفتاح المتآني للطبيعة وللتاريخ، هذه جميعها ليست أوهاما أو مجرد شروط إمكان بل هي تعاريق بها يمتد انخراطنا في الكينونة إلى التيهي الذي يعز تسويره. فالمهم ليس هو القول بالموت كقاعدة للوجود وكمصدر منه ينبثق ما يوجد ولا هو أيضا القول بحياة تعدم العدم لتوجد، إذ في الحالين نعود إلى التقابل المطلق بين الموت والحياة بينما الذي يهمنا هو هذا

---

[1] M.Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris1964, pp.116-117

[2] انظر نفس المرجع، ص117.

التقاطع " بين عدم يملؤه الوجود ووجود يفرغه العدم، وإذا لم يكن في ذلك تحطيم متبادل للحدين في ما بينهما، تحطيم العالم لي وتحطيمي للعالم فإن فناء الوجود وانسياخ العدم فيه لا يجب أن يكونا علاقتين خارجيتين ولا يجب أن يكونا عمليتين منفصلتين "[1] . فالموت إذن عدم فاعل أو عامل أو كما كانت تقول جان دلوم " ليس الموت هناك ينتظرني وليس هو ما سألتقيه في لحظة معينة من حياتي وليس هو الإمكان الأخير الذي يقطع إمكان كل إمكان وليس هو بعد يترك لي في قبل إمكانية الحياة وكأنه غير كائن فيها. إنه في قلبي وفي جسدي... وهو التناهي الراهن لتناهي الراهن، إنه الوجود- العدم الذي لوجودي "[2]. وعليه، لا وجود إلا بالنسبة إلى عدم ولكن لا عدم إلا وهو في تجاويف الوجود.

فكيف والحال تلك أن لا يكون الوعي المجسد بالموت هو ما به نجاوز الموت كوعي بالموت؟ الوعي المجسد بالموت ليس مأزقا و ردبا وحدا وهو لا يستند إلى النهائية والعرضية ليبحث فيهما عما ينعش العنف شأن ما تروج لذلك الصهيونية- مع كل ما فرخته- التي استعملت مأساوي الموت استثماريا لتجرم الآخر ولتشرع في نفس الآن لسيادة الشعب المحارب أي الشعب القاتل الذي ما عاد للذين وقع تجريمهم أن يرفعوا أصواتهم- وذلك

---

[1] نفس المرجع، ص106.

[2] Jeanne Delhomme, *La pensée interrogative*, PUF, 2ème éd 1992(1ère éd 1954), p.109.

أضعف الإيمان- لمواجهته. بل إن الإستثمار الصهيوني لإيديولوجيا العنف القاتل تتماهى مع ممارسة طقوسية وبالتالي تقديسية لفعل القتل. فبن غريون كان يقول " " إن موسى أعظم أبنائنا هو أول قائد عسكري في تاريخ أمتنا "، ومن هنا يكون الربط بين موسى النبي وموشي ديان مسألة منطقية، بل حتمية، كما لا يكون من الهرطقة الدينية في شيء أن يؤكد بن غريون أن خير مفسر ومعلق على التوراة هو الجيش "[1]. بل أكثر من ذلك أ ليس شرط وجود الصهيوني هو ذبح الأغيار وأن الكوجيطو الصهيوني وفق ما يرد في كتاب **الثورة** لمناحين بيغن هو: " أنا أحارب إذن أنا موجود "[2] ؟ إن ما تقوله الإيديولوجيا الصهيونية في العالم المتحضر لا تحتمله حتى تصرفات أولائك الذين وسموا بالبدائيين. " إن البدائي- الأسترالي، البوشمان، الفيغاني- ليس بأي حال قاتلا لا يدرك الندم؛ إنه عندما يعود منتصرا من درب الحرب قد لا تطأ قدماه قريته وقد لا يمس زوجته إلى أن يكون قد كفر عن الجرائم التي ارتكبها في الحرب بكفارات هي في الغالب طويلة وشاقة "[3]. فالمكر الصهيوني يشحن ويشحذ كذبة حتى تتحول إلى قوة تعديم مضادة للأنطولوجي وللإتيقي على

---

[1] د.عبد الوهاب محمد المسيري، **الإيديولوجيا الصهيونية**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 1982، ص266.

[2] انظر نفس المرجع، ص265 .

[3] سيغموند فرويد، **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية 1981 (ط1، 1977)، ص36.

السواء. أنطولوجيا من حيث أن الأغيار ليسوا أهلا للحياة وإتيقيا من حيث أن أجمل ما يفرح الصهيوني هو أن يحل محل الآخر وأتعس ما يتعسه هو أن يوجد الآخر ولا يحل هو محله. بهذا المعنى تمكن الصهيونية لصيغة التضاد بين الحياة والموت وهي بذلك تقنع وتحجب الوعي المجسد بالموت، تمنع حزمه وعزمه وتعيق اقتدار مصابرته الذي به يتحمل الموت، اقتدارا به ينحاز إلى الحياة بل هو وعي بالحياة أحد. فوعيي بذاتي كموت وكعدم صرف هو وعي كاذب- فيما يقول مرلوبونتي- بما أنه يتضمن تأكيد حياتي ووجودي شأن ما يتضمن وعيي بالآخر كعدو تأكيد الآخر كند أو كصنو. فإذا كنت سلبا فإنني سأرى هذا السلب إذا ما تابعته حتى النهاية كسلب كلي يسلب ذاته ويتحول إلى وجود مشترك. فأنا لا يمكنني أن أكون حرا وحدي ولا وعيا وحدي ولا إنسانا بمفردي. وهذا الآخر الذي أرى فيه خصمي أولا ما هو كذلك إلا لأنه أنا ذاتي. فأنا أجد ذاتي في الآخر شأن ما أجد وعي الحياة في وعي الموت لأنني بالأصل هذا المزيج من الحياة والموت ومن العزلة والتواصل. إذن بما أن وعي الموت يتجاوز ذاته فإن الهيمنة السادية أو العنف يقوضان ذاتيهما ذلك أنه في الصراع حتى الموت الذي يلغي الآخر لن يكون ثمة مكان لا للضغينة أو للحقد على الآخر ولا لتأكيد الذات الذي هو مبدأ الصراع(شأن الهدنة التي تنتهي إليها الحروب)، ولعل ذلك هو

ما تكشف عنه جدلية السيد والعبد الهيغلية بما تظهره من وهن في قوة السيد ومن قوة في ضعف العبد. فحقيقة الموت والصراع هي مسيرة التناضج المطولة التي يتجاوز بها التاريخ تناقضاته من أجل تحقيق أو تجسيد إنسانية تتبدى في الوعي بالموت وفي الصراع مع الآخر عبر العلاقة الحية للناس. فالوعي بالموت إذن ليس هو الحياة الحقيقية وحدها ما لم يكن تحملا لواقعة وجودنا[1].

من يعي الموت هو ذاته كائن حي،" ومن لا يحيا لا يعاني ولا يعرف لا المرض ولا الشيخوخة ولا غمرات الإحتضار ولا التمزق الأقصى، إنه غير معني حيويا بالموت... أ من الأفضل[إذن] أن نموت من الحياة أم أن نحيا بالموت كما يقول هرقليطس؟ "[2] حرص الحياة على ذاتها وجعل الإنسان كل وكده في الحفاظ عليها يؤدي إلى اختناقها بما به عملت على الحفاظ على ذاتها. أن نموت من فرط عدم إرادة الموت، تلك هي معاداة الحياة وتخريب الوجود برفض الجسيم والعسير والجلل أما أن نحيا بالموت فذلك هو القبول بالإمكانات التي تتناضج من خلال السالبية التي لا تعبأ بالتافه بل تعمل على منح الحياة المحدودة أهمية خالدة. على أن تأكيد الموت في صلب الحياة والإحتفاء به مداخلا لها " ليس تمجيدا له بل هو تقليص لخشيتنا منه إذ ارتعابنا

---

[1] انظر، M.Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* ، مرجع مذكور، صص118-119

[2] V.Jankélévitch, *La mort* ، م.مذكور، ص451.

هو الذي يصنع ما هو مرعب وما نعمل على استبعاده هو الذي يفرض علينا لحظة يعود فظاعة ما استبعدناه من ذواتنا "[1].

والتفكير بالموت ليس تسميما للحياة وليس بحثا عن تنغيص وتكدير وجودنا بالشجن واستحضار بشاعة الإحتضار. فوحده العاجز يستكين عند فكرة الموت وكله نكد ولا يركض قاصدا وجودا مستجدا يعلمنا الموت أنه فعل ناقص و لا فائدة من لعنه. أ نقول مع فرويد إذن: "إذا أردت احتمال الحياة فلتكن مستعدا للموت "[2]؟ وكيف الإستعداد للموت دون وهن إذا لم يكن حسنا بالحياة حادا كالمرود وريشة القلم وسنان الرمح ونتوء الصخر الطالع من عمق المحيط أو الداخل فيه مرفأ للإبحار وللإنتظار (تلك هي بعض الأسماء الأخرى للأسلوب)؟ وبالتالي، الحديث في الموت هو إثارة اهتمام بالحياة، والتنبيه إلى مأساوي الموت هو استنهاض لإعادة تثقيف الحواس التي أصبح الموت عندها صورة مشهدية لا تختلف عن غيرها من صور الفرجة. يعلمنا الموت حقيقة أساسية: نحن أحياء. أ ولا يسعدنا أن نكون أحياء؟

---

[1] Maurice Blanchot, *L'espace littéraire* ، م.مذكور، ص165 .

[2] فرويدن **أفكار لأزمنة الحرب والموت**،م.مذكور، ص42. تلك هي الصيغة التي يستبدل بها فرويد المثل القديم القائل: "إذا رغبت في السلام فاستعد للحرب "

الفصـل الثالث

السعادة والسعادات

الفصـــــل الثالــــث

سعـــــادة و سعـــــادات

1 . في التشريع والحدّ

" ما زمان زماننا؟ "[1] ما سنجيب به على هذا السؤال ليس رصدا تشاؤميا لمصير العالم جملة ولمصيرنا العربي تخصيصا بل هو توصيف تقتضيه فضيلة الفلسفة تشرّع ولا تبرّر حين اقبال تسآلها. والذي لا ريب فيه أنّ إمكانات التوصيف متباينة مقاصد وأغراضا. وتبعا لإشكال السعادة الذي نحن مقبلون على محاورته ارتأينا أن نرصد مع لبوفتسكي أبرز سمات الزمن الراهن لنسأل بعدها كيف الحديث في السعادة والحال حال " رجل مريض " كما سنرى. زماننا زمان مفارقات، فهو يُحيل الى كسر الجمّعنة التأديبية(socialisation disciplinaire) ويتوافق مع تنظيم مجتمع مرن قائم على الإعلام وعلى إثارة الحاجات وتسريع توليدها، وتلك طريقة جديدة تتوخاها المجتمعات لتنظّم ذاتها ولتسوس التصرفات بأقلّ ما يكون من العسف والشدة الظاهرين

---

[1] Jean- François Lyotard, *Le différend*, Minuit, Paris1986 (1ère éd 1983), p.13.

ولتوجّه نشاط المؤسسات وجهة البواعث والرغبات. فبعد الترويض التسلطي والنظام التجانسي أو المِثليّ (régime homéopathique) وبعد الإدارة الأمرية، نعاصر اليوم نظام البرمجة الإختيارية الذي ما عاد يُغرق الذات في القواعد الموحّدة والقوانين الكلية للـ "إرادة العامة " والتعاقد الإجتماعي والأمر الأخلاقي، بل طوّر أشكالا جديدة من المراقبة والمجانسة والمماثلة، وهو وإن كان رفع الحق في الحرية إلى درجة غير محدودة من الجهة النظرية فإن هذا الحق يُشَلّ و يغرَق فعليا في الاقتصادي والسياسي والمعرفي وفي " الجحيم المكَيّف " (l'enfer climatisé) لمجتمع الوفرة الذي تغلب عليه اللامبالاة وتحرّكه في نفس الآن الهويات والفوارق، يتقلص وينكمش فيه الزمن الفردي والجماعي ويتعاظم فيه في نفس الآن التنبؤ والتخطيط وإدارة الزمن، تَستهلك فيه الذات كثرة المنتوجات وتستهلك في نفس الآن وجودها في ما يَطال الأنا من تسارع وحركية وانخرام وفي ما يعود عليها من صورتها وصيرورتها عبر كثرة الشبكات الإتصالية التي تُميت التواصل وتثري الخلاء، تتهاوى فيه كل المرتفعات وتخسر فيه كل الأعماق مراسيها، تتراجع فيه الفوارق ويتضخّم الأنا، تكبر فيه السلطات المتيقّظة واللامرئية ويكبر معها وَهَنُ الأفراد وقد طلّقوا كل وجوه الكلّيّ بما فيها الثورة، تكثر فيه التجمعات

والهيئات والمنظمات وأصحابها ما تجمعوا إلا وقد تشابهوا، تعطى فيه الكلمة للجميع ليتعاظم خواء القول ويرتد المرسل على ذاته مرسلا إليه[1]. النمطية والتماثل والإمتثال، ذلك هو أيضا مالاحظه الروائي التشيكي- المقيم بفرنسا- بسخرية مرة: " أبهجني أن يكون لنا في فرنسا الكثير من المحطات الإذاعية التي تقول جميعها وفي نفس الوقت، نفس الشيء. إنه الزواج السعيد بين التماثل والحرية، وهل للإنسانية أن تأمل بأفضل من هذه الزيجة؟ "[2]

هي ذي بعض سمات هذا الزمن. ففي هذه اللحظة حيث تشيع القوى الغالبة " نهاية التاريخ "[3] وتحققه في سوق

---

[1] انظر، Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Gallimard, Paris1983, pp.9-18

[2] Milan Kundera, *L'immortalité*, Gallimard, Paris1996 (1ère éd.1990), p.16

[3] نعلم أن هذه العبارة هي عنوان لكتاب فوكوياما الصادر سنة1992 في طبعتيه الإنغليزية والفرنسية(Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. Denis- Armand Carrol, G.Flammarion, Paris1992. Le titre original est : *The end of history and the last man*, Free Press, New York1992). لكن لعل ما لا يعلمه الكثيرون هو أن فوكوياما كان نشر مقالا بذات العنوان في جوان1989 بمجلة *Commentaire*, n°47, automne1989. والمقال كما الكتاب ينخرطان في في ما يمكن عده " إيديولوجيا" الليبراليين الجدد أو المحافظين الجدد التي لم تكن مصاحبة لرئاسة رونالد ريغن (R.Reagan) ولنمط من النظام الجمهوري الذي عبر عنه بوش (Bush) الأب وحسب بل هي كذلك تعبير عن صعود " طبقة جديدة " هي طبقة الـ (yuppies=Young Urban Professionals) الذين مثالهم الأعلى هو: النجاح والمال.فهم يعملون- مع انشدادهم إلى ما هو تقليدي- على تبرير الدور الذي يجب أن يكون للولايات المتحدة الأمريكية وهو الهيمنة على على جميع بقاع الأرض لتنعم مطمئنة بثمار انتصارها التاريخي بما أنه ما عاد ثمة من أعداء خارجيين تخشاهم بعد اندحار الشيوعية وتفكك الإتحاد السوفياتي. وقبل فوكوياما كان المعبرون الرئيسيون عن هذا الإتجاه هم منظرو السياسة والإقتصاد: ميخائيل نوفاك(Michæl Novak) وجورج

كونية كبرى تهيمن بالراسميل " العابرة للقارات "[1] على كل الأصقاع وحيث تغيب الملاحم وفكر البطولة ويجنح الجمع إلى المهادنة وحيث تتدنى الغايات والغائيات وتتسيد قيمة انعدام القيمة انتصارا للعدمية في كل الحيوزات، هل مازال للفلسفة أن تسأل في السعادة؟ وهل مازال لهذا السؤال ما به يصمد في وجه الموت المفضوح والمقنع والمقسط؟ ألا يبدو سؤال السعادة ترفا والناس ما حققوا بعد أدنى الإحتياجات التي أقلها التغلب على الجوع ؟ ألا تخجل الفلسفة بمثل سؤالها هذا و " شجرة الخبز" (arbre à pain) -أجدبها النواح والمرض وقوانين السوق وبيوت الصفيح ومكر الساسة واستبداد كل ذي يد

جيلدار(G.Gilder) وبيتر دروكار (Peter Drucker) ووالتر ويليامس (Walter Williams) وعالم الإجتماع بيتر برجار(Peter Berger) الذي كان يقول: "ليس لعالمنا أن يجد ما هو أفضل من النظام الليبرالي- الرأسمالي الذي لابديل له. وإنه داخل ها الإطار يجب أن نعمل ". فهؤلاء جميعا تبنوا نظرية " أمركة العالم " من خلال المزاوجة بين الديمقراطية(؟) والليبرالية ورأس المال والموالاة الحرفية المتزمتة للكاثوليكية (انظر لمزيد من التفاصيل، Thomas Molnar, « Néo-libéralisme.Idéologie d'une classe aux Etats-Unis »in la Revue *Etudes*, tome373, n°4, octobre1990, pp.315-322، وكذلك مقال جون ويدار (Jean Weydert) « Prophètes néo-libéraux » في عدد ماي1990 من نفس المجلة). لكن هاهي الأحداث في العالم تكذب نظرية الأمن الشامل شأن تكذيبها هؤلاء المنظرين العاملين على جعل الأهداف والمصالح والأفكار الأمريكية الخاصة والمحدودة والمبنية على التفقير البشري والطبيعي، غاية إنسانية ومطلقا ومثلا أعلى وعقلا كونيا.

[1] لم يعد وجود الشركات المتعددة الجنسيات(multinationales) كافيا للغول الإمبريالي في النظام العالمي الجديد، فهذه الشركات رغم تعدد مصادر راسميلها إلا أنها مازالت تحتفظ مع ذلك ببعض جذورها القومية وببعض المصالح "الوطنية " ، ولذلك لابد من تجاوزها والإستعاضة عنها بالمؤسسات الإقتصادية العابرة للبلدان وللقارات(transnationales et transcontinentales) والتي هي منشآت عديمة الجنسية تضرب خيمتها حيثما كان ربحها ومصلحتها، وتلك صيغة أخرى للهيمنة وللإستغلال ولتمكين التبعية رغم ظاهر الحياد وعدم الإنتماء الذي يزعمه رأس المال.

طولى- نهزها فلا تساقط منها ثمار؟ أ يقوى سؤال السعادة على رفع الحرج عن الفلسفة وهي التي حالها اليوم لا تسر لا العدو ولا الصديق؟ أم هو سؤال المملكة الضائعة لطائر مينارف وسويا يدفن السؤال والسائل في الأرض الموات لـ " عالم ما فوق القمر " ؟ أ يقوى هذا السؤال على تخريب بحيرات اليأس وعلى مضاعفة " خطوط الإنفلات " والرشح أم أنه لا يعود إلا لتنمية الغفلة ولتأكيد المكرس ولصرف الوعي عما تعج به مغارسه- العالم والناس والجسد- من القبائح؟

من نافل القول إعادة التأكيد على تمركز سؤال الفلسفة في ما قبل وفي ما وراء ما تقدمه العلوم، ليس تجاهلا لمكتسبات العلم وإغفالا لإنجازاته إذ ليس لأية فلسفة أن تتجاهل علوم عصرها وإنما لأن العلم ذاته الذي يزعم تحلله من كل ميتافيزيقا أو أنطولوجيا يجد ذاته منشدا رغما عنه- وفي الكثير من الأحيان دون وعي منه- إلى أنطولوجيا معينة مثل أنطولوجيا **الشيء** في العلوم القديمة وأنطولوجيا **الموضوع والتصور** في العلوم الحديثة. وفضلا عن ذلك فإن التفلسف ليس تقريرا وحسب ولا هو مجرد قدرة على التفسير أو اقتدارا متميزا على التجريد والصورية بل هو تقدير ولعل من مهماته نشر ذلك الظل الذي لا يزيحه البصر الحديد، ظلا في الفراغات الموحشة لخارطة الوجود والوجود الإنساني تخصيصا. ففي الإعتام أو الإظــلام لا

وجود لما هو حيادي. والفلسفة في عدم حيادها ترسم اتجاهات غائية غير مكتملة، تضع في الوجود ما ليس فيه وتعرض الإنسان للإمكانات القصوى حيث لا قيمة مكتملة ولا معنى مشبع وإنما الكل استشكالي. في الإستشكال (la problématicité) وفي منزلة الإنسان الإستشكالية تتنزل السعادة مطلبا واقتضاء في الواقع وفي الممكن، في الكائن وفي المتخيل كما في المقيم وفي المرتحل من العلامات والرموز حتى تخوم الموت وما قد يجاوزها. إذا كانت السعادة استشكالا قد يصل حد التناقض بين الذاتي والموضوعي وبين الفردي والجماعي وبين العقلي والحسي وبين الحياة والموت وبين الذاكرة والنسيان فإن هذا التناقض يحيلنا إما إلى إميات يقع فيها استبعاد أحد الحدين في كل زوج أو إلى هيمنة حد على الآخر والإستبداد به وإما إلى نقلة تعاكسية بين الحدود وكأن كل واحد منها يضحي بذاته مع أنه يعمل في صلب الآخر. وهب أكثر من ذلك أن السعادة ليست مفهوما تناقضيا وحسب بل هي كالموت لغز وليست موضوعا متيسرة حلوله، ألا يقتضي الأمر تفهم نفوذ هذا اللغز ونفاذه في الأفعال والأقوال وفي الإحساسات والتصورات و المواجد؟ وإذا سلمنا أنه لا تواطؤ ولا اشتراك في مفهوم السعادة فهل في ذلك ما يضير؟ لا ضير إلا عند الباحثين عن معنى موحد ووحيد لا يمتد في كل الاتجاهات بل يسوره

توهم تقنوي للغة تغلق علاماتها. أ ليست كلمة سعادة من الكلمات التي " تدفعنا إلى الفعل، الكلمات التي تحمل رسالة والتي لا نعرفها في أغلب الأحيان بل والتي نكون إزاءها في وضع العاجز عن التعريف إلا أنها مع ذلك تصغي إليها الأذن وهي تحرك الجماعات نتيجة قدرتها الهائلة على العني الثر لكن كما على عدم الكشف عن أي شيء "[1]؟ وهب أننا نسلم مرة أخرى بأن " مفهوم السعادة ليس مفهوما صارما على الإطلاق و أن أية فلسفة متسقة ومتماسكة ليس لها في سعيها إلى أن تكون فلسفة كلية أن تبنى على هذا المفهوم "[2] بل إننا كلما تحدثنا عن السعادة زالت كل الفواصل بين الفلسفة وعلم النفس أ يعني ذلك إما فلسفة دون انشغال بالسعادة وإما سعادة مع الإستبعاد الضروري للفلسفة؟ أ ليس في مثل هذا الموقف ما يشبه الإمية الكانطية التي انتهت إلى القول- بعد ما خطأت فلسفات الأخلاق التي جعلت من السعاة مبحثها الأهم-: إما فلسفة أخلاق دون سعادة وإما سعادة مع استبعاد فلسفة الأخلاق؟

إن مفهوم السعادة مفهوم معقد ولا يقدر الجميع على تدبيره وقليلا ما نفكر به إذا ما قارناه بمفهوم المتعة مثلا. الكثيرون

---

1. Jean Cazeneuve, *Bonheur et civilisation*, Gallimard, coll. Idées, Paris1966, p.21.
2. Alexis Philonenko, *Jean-Jacques rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, Paris1984, p.31

يرون في فكرة السعادة صعوبة قاهرة من حيث أنها فكرة غامضة ومبهمة، وعلى صعيد حياتهم العملية لا تؤثر فكرة السعادة على قراراتهم إلا في حالات نادرة من وجودهم لحظة حلمهم بالمستقبل أو حين حكمهم على ما مضى من أعمارهم، وفي ما عدا ذلك لا تظهر فكرة السعادة على صعيد الوعي إلا ظهورا عرضيا. من الأكيد أن الناس يفكرون في السعادة ولكنهم لا يفكرون بها الوقت كله، يرغبون فيها ولكنهم يرغبون بأشياء أخرى كثيرة أيضا. إجمالا، السعادة ليست رغبة يومية[1] بل لعلها ليست غاية أيضا رغم تأكيد عديد الفلاسفة على أنها كذلك[2]. فـ " المتعة و السعادة والتمام ليست غايات كما يقول آلان لأن ثلاثتها تنتمي إلى أية غاية كانت. و الآكد أن كل واحد من الناس يبحث عن هذه الأشياء. لكن ما المتعة الأفضل وما السعادة الأرقى وما التمام الحقيقي؟ كل واحد من الناس يعتقد أنه واجد كل ذلك في

---

[1] انظر، W.Tatarkiewicz, « Désirons-nous être heureux ? »in *Revue de Métaphysique et de Morale* n°1, 1966, p.27.

[2] نشير بإيجاز وعلى سبيل المثال لا الحصر إلى بعض المواقف التي ترى في السعادة غاية. يذهب طوما الإكويني إلى أن " كل الناس يتمنون السعادة ويبحثون عنها بحدة، إنهم يبحثون عن أشياء أخرى أيضا ولكن دائما من أجل الوصول إلى السعادة " (انظر مقال تتركيبيفيتش المذكور أعلاه، ص 26، هامش عدد1) . باسكال من ناحيته يذهب إلى أن " جميع الناس يبحثون على أن يكونوا سعداء وليس للإرادة من مسعى إلا في هذا الإتجاه. إن السعادة هي الباعث على كل أعمال الناس حتى أولائك الذين هم مقبلون على الإنتحار ". روسو يؤكد أن " السعادة هي الغاية القصوى لكل كائن مرهف الحس، إنها أول رغبة تتجلى بها الطبيعة فينا وهي الرغبة التي لا تفارقنا البتة ". فولتير يؤكد هو أيضا أن " السعادة هي الموضوع الوحيد وهي الواجب والغرض الذي يطلبه كل العقلاء ". أما كلوديل فيرى " في الإنسان حاجة رهيبة إلى السعادة، وهي حاجة يجب إرضاؤها وإلا أتت كالنار على كل شيء "(انظر هذه الشواهد في Pol Gaillard, *Liberté et valeurs morales*, Hatier, coll. Profil, Paris1989, pp.25-26)

الغاية التي يتابعها "[1] حتى وإن كانت تلك الغاية من المظنون بها غاية. ولعل ما تقوله اللفظة الإغريقية εὐδχιμονία ←eudémonisme المعبرة عن إتيقا السعادة هو كونها " كل نظرية تعترف بأن كل الناس يبحثون عن سعادتهم ويجعلون كل أعمالهم تابعة لهذه الغاية... وبالفعل فإن كل منظري الأخلاق القدامى كما معظم منظري الأخلاق في العصور الحديثة، يعلنون جميعهم في شكل بديهية أن كل الناس يبحثون عن السعادة... [إن لفظة eudémonisme هي] اللفظة النوعية التي تشير إلى المذاهب التي تضع هدف الإنسان الذي هو السعادة خارج المعرفة وتفترضه قبليا كيانا ثابتا وموحدا بالنسبة إلى جميع الناس "[2] . بهذا المعنى تكون غاية الإنسان معطاة وليس له إلا البحث عن الوسائل الموصلة إلى هذه الغاية وعن الموضوع الذي تتجسم فيه. وقد أكد أر سطو ومن بعده باسكال بنفس التعبير تقريبا أن جميع الناس، من العامة إلى الحكماء والقديسين يشتركون في التوق إلى السعادة وليس من اختلاف بينهم إلا في تحديد طبيعتها وتعيين الموضوع الذي تتجسم فيه. فلا اختلاف إذن من جهة الرغبة وإنما الإختلاف بين الجاهل والحكيم . فالثاني يعرف أيقن

---

[1] Alain, *EsquissesIII. La recherche du bonheur*, PUF, Paris1968, p.4.

[2] Eugène Dupréel, *Traité de morale*. Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles1967, Tome I, p.14

السبل المؤدية إلى السعادة كما يعرف فيم تتمثل السعادة الحق بينما الجاهل قد يكتفي بظاهر السعادة أو بما يظن أنه السعادة. من وراء هذا التمييز بين " الخاصة والعامة " يتبلور بشكل عام موقفان من السعادة فتوصف إما على أنها شعور بالرضا وطمأنينة النفس وتحقيق الذات في المعرفة والتأمل وإما على أنها بهجة صادرة عن الإشباع والإستمتاع واللذة. لكن مع ذلك يبقى هذان الموقفان مجرد تعميمين يختزلان الكثير من القضايا ويتجاهلان الكثير من التفاصيل . ففي ظل تعدد الغايات بل وفي ظل عدم الإتفاق على الغاية ماهي، نكون بإزاء ما كان يسميه الفارابي بالغايات المظنون بها غايات وما هي غايات على الحقيقة ونكون بالتالي إزاء المظنون بها سعادة وهي ليست سعادة على الحقيقة. بل لعل الأمر ليس أمر تبين نظري وحسب لما به تحد الغاية القصوى التي ليست أداة أو وسيلة لغيرها من الغايات بقدر ما هو أمر تباين بين الناس وفق الإقتضاءات والإحتياجات والبواعث والظنون والإرتهانات المهنية والحياتية التي تتحدد وفقها المتع والمقاصد والتمامات. حينها تكون السعادة معضلة وليست غاية وحسب. وحتى إذا عمل الناس على ابتداع تقنيات وطرائق إما للتملص من الإعضال والإستعاضة عنه بما يعتقدون أنهم يطالونه وإما بإيجاد حلول وإجابات لهذا الذي يطلبون، ففي

الحالين جميعا لن نتبين ماهي السعادة بل وما إذا كان لهذا المفهوم من وقع في الحياة النظرية والعملية للناس.

تبعا لهذه الصعوبات، من أكثر سذاجة ممن يعلن رغبته الكتابة في السعادة؟ كيف الكتابة في السعادة وما ننتظره منها قد لا يزيد عما ننتظره من ازهرار الملح؟ وماذا من ذلك الإنتظار غير العطش و ترصد العبث ؟ ومع ذلك أليس من صلب الإنغمار في الضيق والشدة وبمحاذاة نذر الهلاك تولد أجمل التنويعات والإيقاعات التي تزيد الحياة انبساطا كالمقبل على الموت أو كمن هو تحت أشنع صنوف التعذيب ينعظ مثلما يعلمنا علم النفس ؟ و" كيف الكتابة في السعادة أيضا لحظة يكفي الواحد منا النظر من الشباك ليلحظ الخسة والخزي والفظاعة العالقة بنعل كل متشرد على الأرض ؟ من أين لنا الطاقة اللازمة لنرى هذا الذي نرى ونحسه بشكل أفضل من غيرنا ونحياه بشكل أحد من غيرنا ونشد مع ذلك عصا الترحال لنواصل المسير ولنطرق كل الأبواب بحثا عن نتف من السعادة ؟ "[1] ألا تبدو الكتابة في السعادة حينها كالوصية الربانية أيا كان موقفنا منها بالقبول أو بالرفض : " ستكتب في السعادة، تلك التي أ عطيت وتلك التي لم تنل و تلك

[1] Linda Lê, « « Tu écriras sur le bonheur » » in la *Revue Critique*, n°523, Décembre1990, p.972.

التي لا تعرف وعنها مازلت تبحث "[1] ؟ إذن سواء طعنا في السعادة أو دعونا إليها فمن الجهتين يظل اقتضاؤها قائما. الطاعنون في السعادة ينعتون الباحثين عنها بالسذج ودعاة السعادة يتهمون اليائسين منها بهوس الإدعاء والإنغلاق. فإذا كنا دعاة سعادة متيقنين من وجودها فلم الكثير من الجهد للتبرير والإقناع والتبشير؟ وإذا كنا من الطاعنين فيها لأنه ليس فينا إلا الهم والحزن فلم لا نعمل على الخلاص منهما حتى نمكن لها في وجودنا الفردي والجماعي ؟ في هذا التمطي يكبر الإلتباس وتمتد تعاريق الفكرة في أكثر من اتجاه إذ " تنتمي فكرة السعادة في ذات الآن إلى التفكر والتجربة والحلم. بالإمكان البحث عنها في صلب نسق أخلاقي أو في نسيج حياة أو من خلال قصة خيالية أو في مجرد انبساط الفكر التائه "[2] . إنها تنبت في مفاصل ما تعودنا على تقسيمه ومن هنا عسر التعاطي معها وهي سائخة في الفكر والحس والذاكرة والمتخيلة. وحتى لو أقبل عليها العقل وحده فإنه لن يقبل إلا مترددا بين فكرة قوته حين يكون سعيدا فلا يشك في أنه عقل وبين فكرة ضعفه حين يميل إلى وضع صلاحية معايير سعادته موضع شك فتتفاقم مأساته إذا تفرس في الوجوه ورأى على كل وجه ندبة وهن وحزن ؟ أ واجب العقل التشريع لما

---

[1] نفس المقال، ص971-972

[2] Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Armand Colin, Paris1969, p.9

يقصي الغبن والغباء والقبح أم التشريع لما به يعارض **الواجب** السعادة ؟ أ ليس واجبنا هو أن نكون سعداء ؟ أم في العقل كما في الحياة ينعقد المعقول واللامعقول وتتشبك السعادة والتعاسة؟ أ وليس في السعادة من جهة التأثيل ما يقول ضديدها ؟

ذلك فعلا بعض ما يقوله اللسان العربي. فالسعادة مصدر من سعد أو سعد ومنه السعد أي اليمن وهو نقيض النحس، والسعادة خلاف الشقاوة والسعيد نقيض الشقي والسعد طيب فيه منفعة عجيبة في القروح التي عسر اندمالها، وأسعده، أعانه، وإسعاد النساء في المناحات هو أن تقوم المرأة فتقوم معها أخرى من جاراتها فتساعدها على النياحة، وسعود النجوم منازلها، واستسعد الرجل برؤية فلان أي عده سعدا[1]. تتمحور هذه المعطيات الإشتقاقية في اللسان العربي حول معنيين هما: المساعدة والبهجة والشفاء ورضا النفس من جهة ومواتاة الحظ ويمن الطالع من جهة ثانية، وهما معنيان واردان في كثير من الألسن الأخرى أيضا حيث نتبين أن المعنى الإشتقاقي للفظ السعاة في اللاتينية(heur من augurium) والألمانية(glück, gelingen → réussir) والأنغليزية (happiness→ chance favorable) والفرنسية(bon-heur) هو أنها الحظ

---

[1] انظر، ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ، الجزء الثالث، ص2011 وما بعدها؛ وكذا الفيروز آبادي، **القاموس المحيط** دار الجيل، بيروت، دون تاريخ، الجزء الأول، صص312-313

المواتي أو الملائم وهي في نفس الآن حالة من الرضا التام الذي يسيطر على الوعي كله[1]، ولذلك كثيرا ما يستبعد الناس من حياتهم النفسية كل ما يشير إلى السببية ويرجعون ما يكونون فيه من ضيق وشدة وما يتعرضون له من إخفاق إلى الحظ العاثر. وقد لاحظ آلان أنه " يوجد في كل حياة جانب من **البخت** أو من **الإتفاق** وهو أمر مشترك بين الجميع " [2]. إلا أنه علينا مع ذلك أن نميز مع أرسطو بين الإتفاق(hasard) والبخت (fortune). الإتفاق أشمل من البخت وهو يقال على الحيوان كما على الجماد، وهو يوجد حين يحدث السبب بذاته دون غاية مقصودة. أما البخت فيقال على موضوعات النشاط العملي وكثيرا ما نماهي بينه وبين السعادة إذا اعتبرنا هذه الأخيرة نشاطا عمليا ناجحا وبالتالي فإن الكائنات التي لا تمارس عمليا كالجمادات والبهائم والأطفال ليسوا ممن ينطبق عليهم اليمن(l'heureuse fortune) أو النحس(l'infortune) إلا مجازا[3]. فإذا كانت السعادة هي الفأل أو هي علامة الحظ الميمون

---

[1] انظر، André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op.Cit. , p.116.

[2] Alain, *La recherche du bonheur*, op.cit. , p.28 .

[3] انظر، Aristote, *Physique*, trad. Henri Carteron, éd Les Belles Lettres, Paris1983, II, 5-6,197b. نفس الفكرة يعبر عنها أرسطو في **نيقوماخيا** حيث قوله " نحن إذن على حق في عدم إسنادنا السعادة لا إلى ثور ولا إلى فرس ولا إلى أي حيوان آخر ذلك أنه ولا واحد منها قادر على المشاركة في نشاط من هذا النوع[وهو النشاط الإتيقي- السياسي]. لنفس السبب لاتنطبق السعادة على الطفل الذي لا تمكنه حداثة

فذلك يشير على الأقل إلى فكرة أساسية من وراء كل المضامين المعتقدية بمختلف تجلياتها، هي فكرة ارتباط السعادة بالأوضاع والظروف الموضوعية، وفي ذلك اعتراف ضمني- حتى وإن لم يكن واعيا- بضرب من السببية حتى في كيانها العرضي الذي ليس أقله الإتفاق أو البخت. لكن هذا الإعتراف بالسببية والذي يمنع من تحويل إشكال السعادة إلى قلعة الباطن ويمنع بالتالي من سكلجتها(psychologisation) لا يعني أن السعادة تختزل في شروطها الموضوعية وأسبابها الخارجية المفترضة دون سواها، فالسعادة تعود دائما على مجموع هذه الأسباب والشروط وتدمجها في تكوينيتها حتى لا تظل غريبة عنها حين تقوم " الذات " ظروفها وأوضاعها وتحقق كيفية وجود إزاءها، ذلك أن السعادة حال وجود إنساني وليست واقعة معزولة عن حال هذا الوجود تتحكم بها أسباب لا تخضع للتعبير والتقويم. فهي ليست مجرد حكم تقريري بل هي حكم قيمة أو هي حكم تقديري يعبر عن اختيار وموقف وصيغة وجود ولا يشير إلى واقعة موضوعية تحمل موضوعيا كذلك قيمتها في ذاتها. وحتى لو سلمنا بهذه القيمة الموضوعية المحايدة فإنها تظل غير ذات

سنه من استعمال عقله "(Aristote, *Ethique de Nicomaque* ، مرجع مذكور، الكتاب الأول، الفصل التاسع، ص34)

فاعلية ما لم ندخلها في اعتباراتنا التقويمية وما لم نتخذها مقياسا أو معيارا أيا كان التباس أو إبهام هذا المعيار.

إجمالا، سواء كانت السعادة غاية أو قيمة أو معضلة أو مرغوبية(désirabilité) فالأكيد هو أن جنس السؤال فيها هو من جنس السؤال في الموت كلما انفتحت له الكلمة غار فيها ليعود تحمله الرغبة نشيدا لازمته: ما السعادة ؟ أهي حال الرضا التي نكون عليها بصنع تعاسة الآخرين أم هي تلافي التعاسة أو تقليصها على الأقل في الغير وفي عين الذات غيرا ؟ هل هي حال دائمة أم هيئة للإنسان عارضة ومؤقتة ولا يظفر بها إلا في النادر من لحظات العمر ؟ هل هي التعبير عن الحياة الرضية- وما هي؟- وعن جميل المواجد في كثافتها وامتدادها أم أن تلك الكثافة غير ميسورة لغير الذين خبروا نقيضها في المواجع والفواجع؟ أين تكون حقيقة السعادة في علاقتها بالزمن وفي علاقتها بحكمي على ماضي وعلى حاضري؟ أتكون " في الحكم الذي أقوم به الآن ذلك الماضي أم في ذلك الحكم الذي لم أصدره لحظة كان ذلك الماضي حاضراً ؟ "[1] أي سعادة أولى بالإنتباه: السعادة المتفردة المتأتية من التوحد بالدلالة التي يمنحها له ابن باجة في **التدبير** أم السعادة المشتركة المتماهية مع ثقافة " الجمهور " الناتجة عن التوجيه السلطوي للثقافة وعن " صناعة

---

[1] Jean Cazeneuve, *Bonheur et civilisation* ، مرجع مذكور، ص83.

الرأي العام " ؟ أتكون في الوعي المجسد الغضوب والمتيقظ يحرس من على النتوءات آفاقا قريبة- بعيدة أم هي في الإدراك المخدر الذي يسعده ذهوله عن مواجهة الحقائق ؟ أين نبحث عنها- إذا كان البحث عنها اقتضاءا-، في اللعب والمتعة والحب والحياة التي " من لا يحبها لا يحب شيئا "[1] أم في الإرتباط الحميمي بالتجربة اليائسة التي لا تكاد تستسيغ ما طاب حتى تنغص على ذاتها- متعمدة- باستدعاء ماتختزنه الذاكرة أو ما تستشبحه المتخيلة من سيئ ما فات ومن توقع الأسوإ المقبل ؟ أيكون محك اختبارها هو الموت لقاحا لتصيير الكينونة ومباشرة للمحتمل وإغارة على الممكن واعتراضا محتجا على القبح والإستلاب وارتحالا مع المجهض من المعاني أم أقصى ما تكونه أن تكون سكينة واستكانة شغوفة بترديد حجة القناعة وإيثار العافية ؟

2 . من السعادة- الخير إلى القانون

كان مر معنا بعض الحديث في الميتافيزيقا، وحين يعاودنا الآن سؤالها فإن ذلك من جهة لاتزمنه كسؤال قاصرة إجاباته وإن تعددت لأنه يظل خارجا عنها بعض ما يطل عليها كالأفق.

[1] Alain, *La recherche du bonheur* ، مرجع مذكور، ص9.

فانبساط السؤال وعودته ليسا متأتـيـين من خواء اللغة وغموضها كما يزعم الوضعويون على اختلاف تلاوينهم ولا من قصور العقل كما يراه كل المصادرين على عجزه ولا من نقيصة مباطنة للفلسفة ذاتها حيث لا يقطع فيها بأمر وإنما العودة والإنبساط هما التــأبي على الحد النهائي والحيز الذي يختبر فيه الفكر محنته بمشارفته العدم وهو يتحدث عن الوجود. وأيا كانت الميتافيزيقا، شمولا وانفتاحا وعدم اكتمال كما مع أرسطو، أو كانت " الصناعة التي تستعمل الصناعات كلها والفضيلة التي تستعمل الفضائل كلها والحكمة التي تستعمل الحكم كلها " وفق عبارة الفارابي[1]، أو كانت جذرا منه تـتـنـبـت شجرة الفلسفة بتمامها كما يقول تمهيد **مبادئ الفلسفة** لديكارت، أو كانت كالهواء الفاسد الذي نحن مضطرون إلى تنفسه وفق العبارة الشهيرة لكانط في **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تكون علما**، وأيا كان الموقف منها، تقصيا ومتابعة واحتفاء بالمصيري فيها- والذي غالبا ما أسيء فهمه- أو تفكيكا لها وعملا على مجاوزتها أو اطراحا لها وبيانا لـ " تهافت " ها وتهافت أصحابها ولـ " فسادها وفساد منتحليها "، فالأكيد الأكيد أنها باقية وعائدة في الرغبة التي لا يمكن اقتلاعها، الرغبة في المعنـى أي في هذا الحدث

---

[1] الفارابي، **تحصيل السعادة**، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت 1981 ، صص88- 89.

الأساسي حتى وإن تاه أو تغرب . فـ " التفكر الميتافيزيقي يعبر عن التوق الأعمق للوعي الإنساني الذي لا يستطيع التخلي عن هذا التفكر إلا بتخليه عن ذاته. وإنا لنرى أن لا خيبة تثبطه إذ وحده هذا التفكر الميتافيزيقي بمقدوره منح غذاء لفكرنا ودلالة لحياتنا "[1]. وأي غذاء وأية دلالة أثرى وأعمق من الإنفتال جهة الوجود نسأل معناه وغايته ؟ إذا كان قدر الإنسان منذ الإرتعاشات الأولى المتلعثمة لوعيه هو أن يكون " حيوانا ميتافيزيقيا " أي كائنا متحيرا و دائم الحاجة إلى ما به يجاوز ما هو عليه فمن المنطقي أن يلازمه سؤاله في دلالة تناهيه ومائتيته وفي غاية كدحه وجهده وفي قيمة فعله وانفعاله وفي معنى حياته وفي أهلية وجدارة منزلته.

إن المنظور الميتافيزيقي الذي نعنيه في تحديد السعادة هو رؤية " ميتا- دغمائية "لا يمكن حبسها في حدود صيغة نهائية نتيجة لكليتها ولانفتاحها الداخليين. فهي أشبه ما تكون بـ " الفلسفة الأبدية "[2] التي تعود في " الحيوان الميتافيزيقي " وهو

---

[1] Louis Lavelle, *Science, Esthétique, Métaphysique*, éd. Albin Michel, Paris1967, p.178.

[2] تنسب هذه العبارة عادة إلى ليبنيتز لكن فالان(G.Vallin) يقول في كتابه La perspective métaphysique أنها تعود إلى Augustinus Steuchers الذي له كتاب نشر سنة1540 وعنوانه De perenni philosophia وكان فوشيه (Foucher) هو الذي أوصى ليبنيتز بقراءة هذا الكتاب، وهي التوصية التي يرد عليها ليبنيتز شاكرا في إحدى رسائله إلى فوشيه. (انظر في هذه المعطيات، Pierre Nguyen-Van-Huy, *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, éd. De la Baconnière, (Neuchâtel (Suisse) 1968, p. XVI, note7

يخوض تجربة وجوده. هذه التجربة قالتها الفلسفة بالأمس وهي تقولها اليوم، ليس تكريرا للمكرور وإنما عودة فارقة للفروق. ولذلك كان لا بد من الإشارة- وإن بشكل سريع- إلى بعض هذه التجارب الفلسفية نتبين صعوباتها و اختلافاتها لنرصد تحاوريا ما قد يجيب على الأسئلة التي كنا طرحنا.

لعله لا اختلاف في تاريخ الفلسفة على فرادة التجربة السقراطية وعلى الإتيقي فيها تخصيصا. فالمسألة التي تهيمن على الأخلاق عنده هي مسألة الخير الأسمى الذي هو السعادة التي ليست تبجيلا من طرف الآلهة وحسب، وليست أيضا مجرد حظ سعيد يتوقف على الظروف الخارجية وعلى العوارض المواتية للحظ أو للبخت الأمبريقي. وإذا كانت الغاية هي السعادة فإن الأخلاق ليست فن الوجود بشكل جيد من أجل الوصول إلى السعادة بل هي فن الوجود السعيد لأننا نعيش بشكل جيد كما يقول جاك ماريتان. السعادة تعمل في الداخل وتتحدد عقليا تبعا لما يكونه الإنسان. فوفق ماهية الإنسان تكون سعادته. اعرف نفسك بنفسك، غص في أعماقك وستعي مقتضيات ماهيتك وقيمة نفسك التي هي كون مجهول المعالم. أن تكون سعيدا ليس معناه أن تمتلك الثروة والصحة بل أن تكون نفسك خيرة وبذلك لن يكون ثمة فارق بين السعادة والسلوك الخير. فالسعادة لا تتمثل في الأشياء الفانية للعالم الخارجي بل في الخيرات الملائمة للنفس

ولماهية الإنسان الذي خصوصيته وقوته كائنتان في قدرته على المعرفة وعلى التمييز العقلي. السعادة قائمة في الخيرات الدائمة الكائنة داخلنا في الفكر المتحرر من الإضطراب والمهتم بالحقيقة. إنها قريبة منا وليس لنا إلا البحث عنها هناك حيث توجد[1]. هذا التصور السقراطي سيمنحه أفلاطون كثافة و قواما أنطولوجيين حين يربط بين السعادة و**الخير الأسمى**، وفي هذه الرابطة تبدو السعادة كترق غير مكتمل، إنها ارتقاء في المشاركة لا يبلغ حده أبدا. " فالمرء يكون سعيدا ومحظوظا إذا استطاع أن يكتسب الحكمة والإعتقاد الصادق المؤكد حتى وهو على أعتاب الشيخوخة "[2]. لكن هذه التفاؤلية الأفلاطونية تجد حدها مع ذلك في **الخير** الذي يعسر قوله وإدراكه نتيجة لشفافيته ووضوحه، إنه أرقى موضوع لأرقى علم- الذي هو الجدلية- وهو ليس ما يضفي نور الحقيقة على موضوعات المعرفة وما يمكن الذات من المعرفة وحسب بل هو علة العلم والحقيقة. والأشياء المعقولة لا تستمد من الخير معقوليتها وحسب بل هي تدين له بوجودها وماهيتها إذ الخير يعلو على الماهية ويجاوزها شرفا ونبلا[3].

---

[1] انظر، Jacques Maritain, *La philosophie morale*، مرجع مذكور، صص29-30.

[2] أفلاطون، **القوانين**، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة1986، الكتاب الثاني، ص123

[3] انظر، Platon, *La République*, trad. Robert Baccou, Garnier Flammarion, Paris1966, VI, 508b-509a. بالإمكان مواصلة النظر في الأمثلة والمقارنات التي يسوقها أفلاطون في الكتابين السادس والسابع من **الجمهورية**.

فالخير بعلوه عن الماهية كأنه لا موقع له منه نتصوره لذلك ليس هو موضوع تصور أو احتياز بل هو انعطاء جلل نخفق في فهمه وتقديره إذا ما نحن اعتبرناه ملكية أو معيارا تقويميا. إنه " هبة بين يدي الرغبة ورغبة متجهة نحو الهبة : إفعام أنطو- ثيو- إيروسي متبادل وتام "[1] وتبعا لذلك تتحدد في نفس الآن ميتافيزيقا وإتيقا السعادة كتهيؤ وكتوتر وكصيغة وجود للخير ذاته أي فن استعداد إلى سعادة تعلو على المباشر والمحدود والجزئي. فالخير الأفلاطوني فتحة وقطع وانزياح جذري، والهجرة باتجاهه هي هجرة باتجاه موقع ملغز مع أنه هو الذي يولد المعنى في تجاوز الشيئية وهو يغرز المافوق زمني في عمق الزمن. بهذا المعنى تكون السعادة في علاقتها بالخير هي التعبير عن قوة الفكر وحريته وهي ناتجة عن العناية بالنفس وإحاطتها بالرعاية. ومن من الفلاسفة الإغريق لم ينشغل ولم ينهم بالنفس؟ ومن منهم لم يلح على رعاية "عين الذات " (soi) وعلى اليقظة الدائمة إزاءها وعلى هذا التوجس بخصوص اضطرابات النفس والجسد والعمل على تحاشيها؟ ومن من هؤلاء الفلاسفة- حتى العصر الهلنستي- لم يكن فعل التفلسف عنده " تزهدا " ودربة للفكر حين ينثني على ذاته ليعيش ذاته وفعله والعالم الذي يحياه إشكاليا إذا كان مازال لنا أن نرى في الفلسفة حتى " الآن ما

---

[1] Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, éd. Galilée, Paris1993, p.85

كانته سابقا، نعني " تزهدا " وممارسة للذات ذاتها في الفكر "[1] ؟ ما عمل عليه هؤلاء الفلاسفة هو الإهتمام الموجـه " لاحترام المرء ذاته ليس في منزلته وحسب بل في كيانه العاقل بتحمل الحرمان من الملذات أوالحد منها "[2] وتلطيفها وذلك بتكثيف العلاقة بعين الذات وجعلها مسؤولة عن أفعالها إلى حد المطالبة والإقرار بأن تحمل الظلم أفضل من إتيانه أو ارتكابه إذ " يجب أن نحذر تمام الحذر من الظلم أكثر من الإنظلام وأن نعمل جاهدين ليس على الظهور بمظهر الخيرين وإنما على أن نكون كذلك فعلا في الحياة الخاصة كما في الحياة العامة "[3] وأن لا يهزنا عسف أو تعذيب أو ألم. لكن هذا الإنشغال المشترك لا يوازيه تطابق في كيفية توجيه النظر ومواجهة المعضلات وحلها. فمن أفلاطون إلى الرواقية والأبيقورية مرورا بالقورينائية وبأرسطو كانت زوايا النظر متباينة نتيجة جملة من التحولات الموضوعية رغم وحدة الانشغال.

---

[1] M.Foucault, *L'usage des plaisirs* ، مرجع مذكور، ص15.

[2] M.Foucault, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris1984, p.55.

[3] Platon, *Gorgias*, trad. Emile Chambry, G.Flammarion, Paris1967, 526d-527d. غني عن البيان ما يؤكده أفلاطون من علاقة بين السعادة والعدالة في أكثر من محاورة وتخصيصا منذ الكتاب الأول من **الجمهورية** حيث " العادل سعيد والظالم تعس "(ك ا، 354 ب) إلى آخر كتاب منه حيث نكون " في وفاق مع ذواتنا ومع الآلهة "إذا كنا عادلين و " نكون سعداء في الحياة الدنيا كما خلال رحلة الألف عام هاته التي كنا نقصها عليك " يا غلوكون (ك X، 621 د)

إذا كان أفلاطون يفسر اسعادة في علاقتها بالخير الكلي فإن هذه الفكرة ليست غريبة وليست غائبة عن الفكر الأرسطي الذي لم يكف مع ذلك عن مواجهة الأفلاطونية بوضع نظرية المثل موضع نظر وبالتالي بوضع الخير الذي هو النموذج الأقصى موضع تساؤل، إذ ما يوجد هو خيرات متمايزة ومحددة يستحيل أن ترتد إلى فكرة موحدة للخير، فكرة ليست إلا " نوعا فارغا " أو مقولة تصنيفية لا مضمون لها إلا ذاتها وبالتالي لا مضمون فعلي لها ولا معنى. فالأخلاق علم عملي ولا حاجة به إلى فكرة دون مضمون ولا إلى خير لا تطاله الأفعال. لذا إذا كان لنا أن نعرف خيرا يمكن إدراكه في حدود الفعل البشري فعلينا أن نستند إلى وفاق الناس وتجربتهم المشتركة التي تعين الغاية النهائية لكل نشاط إنساني، وهذه الغاية هي الخير الأقصى الذي يتمثل في السعادة[1] التي هي " أجمل الأشياء وأفضلها وأكثرها إمتاعا كذلك "[2]. وبما هي كذلك فهي التي يحقق فيها الكائن الإنساني طبيعته نعني ماهيته أو فضيلته وفقا لغايته ذلك أنه " على كل كائن قادر على العيش وفقا لمقصده الذي يخصه أن يحدد هدفا ليحيا بشكل جيد... وأن لا يجعل المرء حياته مرتبطة بغاية معينة فتلك علامة

---

[1] نقد مثال الخير الأفلاطوني يركز عليه من الناحية الإتيقية تخصيصا، الفصل الرابع من الكتاب الأول من **الأخلاق النيقوماخية** ولذلك نحن نحيل عليه حتى لا نثقل المتن بالكثير من الشواهد المتيسرة لكل مهتم.

[2] Aristote, *Ethique à Eudème*, trad. Vianney Decarie, Vrin-Paris/ Presses de l'université de Montréal-Montréal, 1984, I, 1,1214a 8

غباء كبير "[1]. إن أرسطو- وكما يلاحظ ماريتان- لا يدعونا إلى التوق إلى السعادة فالتوق إلى السعادة معطى طبيعي، إنه يبحث على تحديد ما فيه تتمثل السعادة حقا في هذه الحياة الأرضية وفي هذا الجسد البائر وفي صلب " مدينة " الناس ولكن ليس بشكل آني ومباشر. فالحياة المسوسة جيدا تدرك السعادة في نهاية طريق طويلة ودربة شاقة لحظة شيب الذوائب[2]. السعادة تفترض رغبة يعضدها تأهيل القدرات الجسدية والأخلاقية في ظل توفر ظروف خارجية ملائمة. وإذن شروط السعادة أرسطيا- فضلا عن الرغبة فيها- هي خيرات للنفس وخيرات خارجية. خيرات النفس هي : **الحكمة**، تعقلا وتدبيرا وحسن روية وصولا إلى التأمل الذي هو أقصاها، **الفضيلة** بما هي التهيؤ الجيد أو الدأب أو التعود المختار أو الإختيار الإعتيادي و**المتعة** التي تحصل عن التأمل وعن فاضل الفعل. أما الخيرات الخارجية فمن مثل العافية والصداقة والثروة فضلا عن البخت والحظ الميمون. تبعا لهذه المكونات تبدو سعادة الإنسان كالإنسان ذاته مركبة ومعقدة[3] إلا أنها ترتد مع ذلك في نهاية التحليل إلى عنصرها الحق الذي هو

---

[1] نفس المرجع، I، 1 ، 1214 ب 6-10.

[2] انظر، *Jacques Maritain, La philosophie morale* ، مرجع مذكور، صص50-53

[3] مكونات السعادة هذه كما تداخلها وضرورتها يؤكدها الفصلان السابع والثامن من الكتاب العاشر من **الأخلاق النيقوماخية** كما الفصل الأول من الكتاب الأول من **الأخلاق إلى أودام**.

التأمل وهو ما يؤكده أرسطو بدءا من الفصل السابع وحتى آخر فصل من الكتاب العاشر من **نيقوماخيا** مبينا أن التأمل هو النشاط الأرقى للعقل وموضوعاته هي الأكمل، وهو الأجمل والأمتع، وهو غاية ذاته ولا يحتاج إلى غيره فضلا عما يولده فينا من سكينة وعن كونه أكثر ما فينا ألوهة بما أنه نشاط النفس العاقلة التي بها يتجوهر الإنسان. وإذا كانت النفس كمالا أول مثلما يرد في الفصل الأول من المقالة الثانية من كتاب **النفس** فإن السعادة كمال ثان وفق تأكيد الفصل السادس من الكتاب الأول من **نيقوماخيا**.

ما انتهى إليه أرسطو في المماهاة بين السعادة والتأمل حتى لكأن السعادة الحق هي سعادة الفيلسوف دون سواه، رأت فيه بعض المواقف تقدمة للحال التي سيكون عليها الحكيم الرواقي المتخلص من الخوف والإضطراب الناتجين عن صروف الحياة واللذين لا يطالان النفس إذ هي تظل بمنأى عن كل ما يكدر ويشغشب. لكن ما تتناساه هذه المواقف كما يقول بيار أوبنك هو " تلك الثقة بالإنسان وببحثه وبفعله، ثقة تختلف كليا عن نوح الخورس(الجوقة، chœur) في التراجيديا وعن بعض وجوه الإنقياد أو الخضوع السقراطي، والرواقي قبل الأوان "[1]. وبالفعل

[1] Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Quadrige/PUF1993 (1[re] éd. PUF 1963), p.176.

إذا كان أرسطو يشير أكثر من مرة إلى مآسي الحياة وصعوباتها فهو لا يفعل ذلك دعوة إلى قبولها وإنما عملا على تحليلها وفهم موقعها ووظيفتها في الحياة اليومية وبالتالي اضطلاع الإنسان بها وتحمل مسؤوليته فيها. لذلك لا يمكن أن يكون الإستسلام موقفا أرسطيا، ولا حالة الإستكفاء(autarcie) التي توصل إليها السعادة في صيغتها الأرسطية شبيهة بالتي سيقول بها الرواقيون[1]. على أن الإختلاف بين الموقفين الأرسطي والرواقي وكذا الأبيقوري المعاصر للرواقية ليس ناتجا عن تباين التصورات الفلسفية وحسب بل هذه التصورات ذاتها مرتبطة بجملة من التحولات الموضوعية إذ كان لفقدان المدن الإغريقية لاستقلالها أثر بالغ تمثل في تفكيك الوحدة بين الإنسان والمواطن، بين الفيلسوف والسياسي، بين الداخل والخارج وبين النظر والممارسة. فلحظة انسحاق الهيكل التقليدي للمدينة الإغريقية أمام إمبراطورية لا تخضع قراراتها لا لنقد ولا لمداولات رعاياها سينعزل الفيلسوف إما داخل النظرية وإما داخل الوعظ الأخلاقي بما أن السياسة التي هي الشكل الأرقى للممارسة أصبحت بيد سيد غريب. وإذا كان كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس** يفتتح كما ينتهي على تأكيد الرابطة بين الإتيقا والسياسة فإن اللحظة

---

[1] انظر في ذلك أرسطو، **الأخلاق إلى أودام**، I، 5 ؛ **نيقوماخيا**، I، 13؛ VII ، 9 ؛ IX، 4، وكذلك، Howard Hair, « La définition aristotélicienne du bonheur » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1, 1984, p.56.

الرواقية والأبيقورية هي اللحظة التي ستنفصم فيها هذه الرابطة وتتحول فيها حرية الإنسان الحر إلى حرية باطنية وتبحث فيها مثـل الإستكفاء والإستقلالية على الإكتمال داخل الذات الفردية ويصبح الهم الإتيقي هو البحث عن تمكين كل فرد من سعادته الباطنية حتى وإن كان ذلك في ظل ظروف غير ملائمة[1].

تتلخص الإتيقا الرواقية في مباديء بسيطة: لا خير إلا استقامة الإرادة ولا شر إلا الرذيلة. وما ليس فضيلة أو رذيلة فهو على السواء أو الحياد. فالمرض والموت ولفقر والعبودية ليست شرورا بل هي كيانات حيادية. الحكيم سعيد بداهة حتى وإن كان يعاني والشرير شقي دائما بما أنه يفرض على ذاته العقوبة الوحيدة التي تستحقها نفسه وهي الرذيلة[2]. فالحكيم الرواقي يعمل على جعل سلوكه متطابقا مع قوانين الضبيعة- أيا كان المعنى الذي نمنحه لمفهوم الطبيعة سواء كانت طبيعة الإنسان أو الطبيعة الفيزيائية- حتى لا تتعلق رغباته وغاياته بما يستحيل تحقيقه فينقلب عليه ذلك خيبة أمل ليس من ورائها غير الإضطراب والتوجس والإبتعاد عن الفضيلة التي هي التطابق مع نظام الطبيعة ومع ما هو ماهوي في الإنسان أي مع العقل. فـ "

---

[1] انظر، Pierre Aubenque , « Les philosophies hellénistiques » in François Châtelet (sous la direction de), *Histoire de la philosophie-1- . La philosophie païenne (du VIe siècle avant J.-C. au IIIe siècle après J.-C.)*, Hachette, Paris1972, pp.190-191.

[2] انظر نفس المرجع، ص202.

زينون[Zénon de Cittium، 332 ق.م-262ق.م]... كان وضع في الفضيلة دون سواها كل ما يتعلق بالحياة السعيدة وهو لايرى من الخيرات خيرا إلاها "[1] . وإذا كانت السعادة هي حاصل الفعل الفاضل والفعل الفاضل هو الفعل المعقول فإن العقل يعلمنا الإلتزام بحدودنا وبما نقدر عليه وبعدم الرغبة في ما لا يتواءم والفضيلة[2]. لذا " كان القدامى يوصون بهذه القاعدة: اعرف نفسك بنفسك "[3]. هذا التعليم السقراطي الذي يذكر به أبيكتات هو تحديد في نفس الآن لما يتوقف أمره علينا ولما أمره ليس بأيدينا. " فما يتوقف علينا هو آراؤنا وحركاتنا ورغباتنا وميولنا ونفورنا وبإيجاز، كل أفعالنا. ولا يتوقف علينا الجسم والثروة والجاه وسمو المنزلة، وبإيجاز، كل ما لا يدخل في عداد أفعالنا "[4]. هذا التمييز يمكن الحكيم الرواقي من توجيه جهده نحو الداخل وكأنه لاشيء من خارج الإنسان يكون ضروريا

---

[1] Cicéron, *Nouveaux académiques, I.* in Jean Brun, *Les stoïciens*, PUF. Paris1985 (1re éd. 1957), p.99

[2] كانت الفضيلة عند الرواقيين " علاوة على كونها داخلية ومباطنة، استعدادا ثابتا ومتوافقا مع ذاته. وإنما على هذا الثبات وهذا التطابق الدائم مع العقل أطلق زينون[زينون السيتيومي وليس الإيلي] اسم الحصافة أو الحكمة (phronesis). وإن تكن ثمة فضائل أخرى فما هي في نظره إلا وجوه من الفضيلة الأساسية. فالشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله، والعفة هي الحكمة في اختيار الأشياء، والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق. " (أميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت1982، الجزء الثاني، ص79). نحن نفضل ترجمة الفرونيزيس بـ: **تدبير**.

[3] Epictète, *Entretiens*, trad. Joseph Souilhé, éd. Les Belles Lettres, Paris1962, I, 18,12(p.70)

[4] Epictète, *Manuel*, I,1,3 in Jean Brun, *Les stoïciens*, PUF, Paris1985(1re éd 1957), pp.118-119.

لكمال الإنسان حتى يستبعد كل ضروب الشجن والكدر لتكون سعادته سكينة لا يفسدها أسف على ما فات ولا يكدرها انتظار لما سيأتي. ولعل في ذلك من مشقة الإلتزام بالحاضر ما يجعل الرواقي يجاهد وكأنه لا يحيا غير لانهائية الحاضر. إلا أن الحاضر الرواقي ليس حاضرا ثيولوجيا يستغرق كل الأزمنة، بل هو حاضر الحدث. فـ "الأخلاق الرواقية تتعلق بالحدث وهي تتمثل في إرادة الحدث من حيث هو كذلك أي في إرادة ما يحدث من حيث هو هذا الذي يحدث "[1]. وإذا كان للحدث فرادته فإن الأمر كله يتعلق بمعرفة ما إذا كنا في مستوى ما يحدث لنا أي بما إذا كنا جديرين به فهما وإرادة وتصورا فلا نضيق بما يحدث ولا تضيق بنا حياتنا الحادثة. لقد كان مارك أورال يقول: " يجب أن تعيش ما بقي من حياتك في وفاق مع الطبيعة وكأنك قد مت، وكأن الحياة ليس لها أن تتجاوز هذه اللحظة[الراهنة]، فخذ دون كبر وفارق دون أسف "[2] إذ ليس أكثر من الأهواء قادحا لزناد الكدر المبعد عن سكينة النفس. بهذا الإعتبار تكون الأخلاقية الرواقية هي الفعل الكادح والمواجه للطبيعة التي يشوهها الهوى والإنفعال وما ذلك بتثقيف الإنفعالات بحثا عن الإعتدال مثلما هو الشأن مع أرسطو بل هو العمل على اقتلاع الأهواء، اقتلاعا

---

[1] G.Deleuze, *Logique du sens* ، مرجع مذكور، ص168.

[2] Marc-Aurèle, *Pensées*, cité par Georges Pascal in *Les grands textes de la philosophie*, Bordas, Paris1965, p.64

يوصل إلى اللامبالاة أو اللاإحساس(apathie)[1] الذي هو مرادف السعادة. إلا أن تلك الحال ليست حال الحس المخدر بل هي المجاهدة التي ترفع الحكيم فوق الألم بقدرته الإرادية الفائقة وكأنه" تجسد عقلا " وفق عبارة لجاك ماريتان حيث ما عاد في نفسه مكان إلا لما هو معقول، وهو لا يعرف لا الخوف ولا الندم ولا الحزن ولا الحلول الوسطى، ولذلك تكون سعادته كاملة ودائمة. فـ " [الرواقيون] يقولون إن الحكيم لا أهواء له لأنه براء من كل زلل، وغياب الهوى هذا يختلف عن الغياب السيئ للهوى الذي نصادفه عند الإنسان الفظ الذي لا يؤثر فيه شيء... الحكيم لا يعرف الألم لأن الألم انقباض أخرق للنفس... وحده الحكيم حر أما الأشرار فعبيد "[2]

الرواقيون، هؤلاء الذين " في عصر الدمار تماسكوا عن طريق الفكرة الأخلاقية "[3] ، كانت تعاصرهم مدرسة أخرى هي الأبيقورية. وإذا كانت الرواقية لا تثير من حولها الكثير من

---

[1] في حديثه عن واحدة من الرذائل التي يجب اقتلاعها يرد خطاب سناك في صيغة توصية آمرة: " لنتخلص من هذه الرذيلة ولنطهر روحنا منها، لنقتلع جذورها... لا تسامح مع الغضب (فما الوسط العادل في الشر ؟)، وليقض عليه! " (Sénèque, *L'homme apaisé*, traduit du latin par Paul Chemler, éd. Arléa, Paris1990, p.139)

[2] Diogène Laërce, *Dix livres sur les vies et sentences des philosophes illustres*, VII, cité par J.Lebrun, *Les stoïciens*، مرجع مذكور، صص113- 114.

[3] وولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت1987، ص226

الطعون فإن الأبيقورية كانت منذ القديم موضع تناقض و خصومة دائمة. فالبعض يستحضر أبيقور بآسم متعة محض والبعض الآخر يلعنونه كملهم للـ " خنازير " و " تقليد آخر سيحيي فيه على العكس من ذلك الفيلسوف الأول الذي حرر الناس من الوهم والأسطورة: وسيغدو تقريظ أبيقور، من لوكريس إلى ماركس المدخل الذي لا غنى عنه لكل فلسفة مادية "[1]. وقد كان الرواقيون ذواتهم هم الخصوم الأ ول للأبيقورية. فاللذة أو المتعة التي يماهي الأبيقوريون بينها وبين السعادة – فيما يقول سيسرون- هي ما يؤدي بالضرورة إلى الإشمئزاز من الحياة وإلى اليأس منها عند الرواقي، بل هي ما يهدم أسس الأخلاقية ذاتها إذ يستحيل أن يكون الإنسان سعيدا إن هو جعل من المتعة خيره الأسمى. وفي نقده لمذهب المتعة يعود سيسرون إلى ما قبل الأبيقورية، نعني إلى المدرسة القورينائية(l'école cyrénaïque ، نسبة إلى Aristippe de Cyrène) التي لا تعترف- تبعا لحكم خصمها الرواقي- بخير آخر غير المتعة ولا تمتدح الفضيلة إلا لأنها منتجة للذة. لذا يجب أن نقف رواقيا في وجه هذا المنزع إذا أردنا أن ننقذ الأخلاقية لأنه محزن أن تكون الفضيلة خادمة للمتعة. لقد جعل أصحاب المذهب اللـذ ي من "

---

[1] Pierre Aubenque, « Les philosophies hellénistiques » ، مرجع مذكور، ص206.

علم الحياة " علما موضوعه الحصول على اللذة واستبعاد الألم والمعاناة، أما بالنسبة إلى الشجاعة فقد جعلوها متلائمة مع مبادئهم ببيان الأسباب التي تجعلنا لا نخاف الموت، أما العفة فبعسر يجدون لها موقعا مبينين أنه حين التخلص من الألم نصل حدا لا يمكن للمتعة أن تتجاوزه، أما العدالة فتتهاوى عندهم مع بقية الفضائل المتصلة بالحياة الجماعية حيث لا اعتبار للطيبة والجود والمحبة والصداقة، فهذه الفضائل تحولت إلى خيرات- وسائل من أجل تحصيل المتعة والمنفعة الأنانية عوض أن تكون غايات نهائية[1].

هذا النقد الرواقي للأبيقورية خاصة وللتوجهات اللـذ يـة(hédonisme) عامة يمكن عده نقدا خارجيا فيه كثير من الإختزال وفيه تجاهل متعمد لعمق التصور الأبيقوري. فإذا كانت اللامبالاة واستبعاد الهوى هما غاية الحكمة الرواقية فإن السكينة (ataraxie) و طمأنينة النفس وغياب الإضطراب هي الغاية التي ينشدها الأبيقوري. من هذه الجهة تكون الأبيقورية قريبة جدا من الرواقية على عكس ما تدعيه هذه الأخيرة. ولكن مع ذلك تبقى الفروق بينهما بينة. إذا كان أبيقور لا يولي اهتماما من جهة المعرفة إلا لما هو حسي، أي للإلتقاء المباشر و" الوجودي " مع

---

[1] انظر، Cicéron, *De la vieillesse, De l'amitié, Des devoirs*, trad. Charles Appuhn, éd. G.Flammarion, pp.206-208.

الشيء ذاته فإنه وبنفس الشكل لا يولي اهتماما في المجال العملي إلا للإحساس العيني والفردي بالمتعة. فأبيقور شأنه شأن الرواقيين يحذر ويحترز من الأقوال الكلية والتعريفات العامة وتأملات الخير في ذاته، لكن هذا الإحتراز لا يؤدي كما مع الرواقيين إلى منح الحقيقة الفعلية إلى العالم في مجموعه بل للفرد وحسب من حيث هو الموضوع الوحيد للمعرفة كما للسعادة[1] القائمة في المتعة. إن تعليم فيلسوف " الحديقة " كان موجها إلى تأكيد معنى وحرية ممارسة الإنسان لوجوده الفردي للتخلص من الإستلاب الشعوذي والخرافي. والمتعة الحقيقية التي يبحث عنها الأبيقوري هي المتعة في السكينة والتي شرطها انتهاء اللاتوازن وبالتالي القضاء على الألم. إلا أن أبيقور يتحدث عن لذة أخرى يسميها " لذة تكوينية " (plaisir constitutif, hédoné katastématiké) ، وفكرة التكون(katastéma) تشير هنا إلى مجموع الأجزاء التي تكون العضوية الحية وتشير بخاصة إلى حالة توازن هذه الأجزاء. فالتوازن هو الذي يحقق المتعة أما الألم فمرتبط بانخرام أو بعدم توازن العضوية. وإذا كانت اللذة حسية بالأصل فإن العقل يدعمها حتى لا يخالطها ألم، " فتوقع ألم قادم هو قلق عقلي وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة "[2]. إن

---

[1] انظر، بيار أوبنك، " الفلسفات الهلينستية "، م.م، صص206-208.

[2] وولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع مذكور، ص230.

ما يستهدفه الأبيقوريون هو استبعاد الألم والخوف والإضطراب والتوتر والحزن لتحقيق متعة وفرح مكثفين لا تتبعهما عذابات ومكابدة ولذلك قسم أبيقور الرغبات إلى " رغبات طبيعية وضرورية وأخرى طبيعية وغير ضرورية وأخرى غير طبيعية وغير ضرورية وإنما ناتجة عن رأي باطل "[1].

إجمالا، الغاية القصوى والخير الأسمى والسعادة النهائية التي ترشدنا إليها الأبيقورية هي المتعة. وليس في ذلك دعوة إلى الفسق والمجون بقدر ما هو تأكيد على فردية وحسية المتعة المتعينة في مواجهة ضروب التعالي سواء كان بينا أو متخفيا. فمع فيلسوف الحديقة " اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتنا والقاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنبه، وهي أخيرا المرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معيارا للخير الحاصل لنا "[2]. إلا أن تحصيل هذه اللذة ليس بالأمر الهين، فالوصول إليها عسير و" المتع الناتجة عن انتصار صعب هي ألذ المتع "[3]. متعة التوازن المرادفة للسعادة، توازنها أفقي، هو توازن سكينة لا يخالطها هم ولكن يتهددها تجدد الرغبة. إن " **الحكيم**

---

[1] أبيقور، **الرسائل والحكم**، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، ليبيا/تونس1991، ص217

[2] نفس المرجع، ص205.

[3] Alain, *La recherche du bonheur* ، مرجع مذكور، ص51.

الأبيقوري يقطن هذا المحيد الأدنى، هذه المسافة الفاصلة والممتدة بين الكفاف والصفر، الزاوية الكائنة بين التوازن و الميلان "[1] أو الكليناماان (clinamen). إنه الرضى بالقليل وبالمحدود في موقع الفرق، في الحديقة على هامش التاريخ والسياسة، وتلك هي السكنى في التفرد، في محاصرة الموت وفي كثافة المتعة وليس في امتدادها، وفي الإنعزال عن الآلهة وفي عدم طول اليد المولد لكل الضغائن. ولعل صدى هذا الهاجس الأبيقوري سيمتد بعيدا حتى سبينوزا الذي يذهب إلى أن الحقد لا يمكن أن يكون أمرا محبذا وإلى أن الإعتقاد الواهم والعدائي وحده هو الذي يحظر الإستمتاع بالملذات. فلا ألوهة ولا أحد غير من كان حاسدا يمتعه عجزي وهمي ولا أحد غير هذا الحاسد يعتبرها قوة دموعنا ونحيبنا ومخاوفنا وبقية علامات عجزنا الباطني. وعلى العكس من ذلك بقدر ما تكون فرحتنا أكبر بقدر ما يكون الكمال الذي نبلغه أكبر وبقدر ما تكون ضرورية مشاركتنا في ما هو ألوهي، لذلك يكون من الحكمة استعمال الأشياء والتمتع بها على قدر ما نستطيع[2]. إذن وحده الإنسان المعيب والنذل هو الذي يكون عدوا لذاته ويكون غير قادر على أن يهب نفسه للمتعة والفرح.

---

[1] Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Minuit, Paris1977, p.227.

[2] انظر، Spinoza, *Ethique*، مرجع مذكور، الكتاب الرابع، القضية45 وحاشيتها.

بإيجاز، فلسفة أبيقور هي فلسفة حياة وليست فلسفة موت، وهي تفتح على التاريخية وعلى المحايثة والحد الموقعي، وهي في ذلك تختلف عن الأفلاطونية والأرسطية وخاصة عن الرواقية اختلاف الرواق عن الحديقة واختلاف الخلاء عن الملاء واختلاف القطاعية عن الشمولية وفق مقارنات ميشال سار[1]. ولكن يبقى مع ذلك لكل من هذه المواقف خصوصيته، وهو ما ذهب إليه ديكارت في رسالة18 أوت1645 إلى أليزابيت حيث بين أنه توجد ثلاثة مواقف أساسية بين الفلاسفة الوثنيين تتعلق بالخير الأسمى وبغاية أفعالنا: موقف أبيقور الذي ذهب إلى أن هذا الخير وهذه الغاية يوجدان في اللذة ومباهجها، وموقف زينون السيتيومي الذي وضعهما في الفضيلة، وموقف أرسطو الذي وضعهما في الكمالات المتعلقة بالجسد وبالنفس. هذه المواقف الثلاثة يمكن اعتبارها صادقة ومنسجمة فيما بينها شريطة أن نؤولها بشكل جيد. فأرسطو كان على حق في تركيب السعادة من الكمالات التي تقدر عليها الطبيعة البشرية، زينون كان على حق أيضا في اعتباره الفضيلة هي الخير الأسمى أي السعادة لأنها وحدها من بين جميع الخيرات هي التي تتعلق كليا بحرية اختيارنا، وأخيرا لم يكن أبيقور على خطإ حين اعتبر أن المتعة هي الغبطة وهي الغاية التي تتجه صوبها كل أفعالنا. وبالإجمال

---

[1] انظر، ميشال سير، **مولد الفيزياء في نص لوكريس**، مرجع مذكور، ص231.

فإن أفعالنا الخيرة أو الفاضلة لا تمكننا من أية غبطة إذا لم تعد علينا منها أية متعة. فالفضيلة بحد ذاتها ليست موضوع رغبة، لكن الرضا أو الإنشراح لا يمكن التوصل إليهما ما لم نتبع الفضيلة.

وبالفعل فقد بين ديكارت في **مبادئ الفلسفة** أن " الفضائل الخالصة الكاملة لا تصدر إلا عن معرفة الخير فهي كلها من طبيعة واحدة ويمكن أن يشتمل عليها اسم الحكمة: لأن كل من صدقت عزيمته وثبتت إرادته على أن يستعمل عقله دوما أحسن ما وسعه من استعمال وأن يتوخى في جميع أفعاله ما يراه أحسن الأشياء هو حكيم حقا بقدر ما تؤهله له طبيعته "[1]. فإذا كانت الفضيلة هي المعرفة الصادقة للخير فإن السعادة هي سرور النفس بهذا الخير الذي تطلبه الحكمة وفي هذه المسرة التي هي انفعال من انفعالات النفس يكون التمتع بالخير. إلا أن ديكارت يميز في **رسالة المواجد** بين المسرة التي هي انفعال من حيث تعلقها بالخير الذي تصوره انطباعات الدماغ للنفس على أنه خيرها وبين المسرة العقلية المحض التي تكون في النفس بفعل النفس ذاتها حين تستمتع بالخير الذي يقدمه لها الذهن على أنه خيرها. فالفرح بالمعرفة مثلا يمكن من رضى إيجابي وأكثر

---

[1] ديكارت، **مبادىء الفلسفة**، ترجمة عثمان أمين، لجنة البيان العربي، القاهرة1960، ص38 .

دواما واستقلالية إزاء ظروف الحياة وحالات الجسد[1]. الخير الأعظم الذي يبحث عنه ديكارت متعلق إذن بيقين المعرفة ووضوح الفكرة وجوهرية الذات وهو خير تتشوقه النفس " وإن تكن في الغالب تجهل ماهية ذلك الخير. والذين أتاهم الله حظا عظيما فأنعم عليهم بالعافية والمناصب والأموال ليسوا أقل من غيرهم رغبة في ذلك الخير بل إني لأحسبهم أشد لهفة واشتياقا إلى خير آخر أكمل وأسمى من كل ما يملكون من خيرات. وهذا " الخير الأسمى "إذا نظر إليه بالنور الفطري دون نور الإيمان لم يكن شيئا سوى معرفة الحقيقة عن طريق عللها الأولى، أعني الحكمة التي تدرسها الفلسفة "[2]. إن تطويق الحسي و تضييق الخناق عليه وسحب الثقة منه هو الذي يمكن الذات ديكارتيا من الإكتفاء بذاتها تأمليا ليكون الفكر في وفاق مع الحقيقة. وبذا يكون التصور الديكارتي قائما على مفترض أخلاقي أو على صورة للفكر تسلم بـ " **إرادة خيـرة للمفكــــر وبـطبيعـة مستقيمـة للفكــر** "[3]، وبذلك أيضا يكون الخير هو الذي يؤسس التآلف بين الفكر والحقيقة لإزاحة الوهم وإقصاء الخطإ.

---

[1] انظر، R.Descartes, *Traité des passions*, UGE, coll.10/18, Paris1965, §91, p.91.

[2] ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، مرجع مذكور، صص49-50.

[3] G.Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1989(1ère éd 1968), p.171.

هذا الموقف الديكارتي الذي قرأ تكامليا فلسفات القدامى كأنه مازال ينتمي هو ذاته من جهة " الحكمة العملية " إلى الفضاء الذي غادره إبستيمولوجيا، وذلك أمر لم يكن ليرضي كانط الذي خطأ تلك الفلسفات جميعا من حيث هي فلسفات تبحث عن السعادة كخير أعظم. ولفظة أعظم تحمل معنى السمو ومعنى الكمال. فبمعنى السمو وحدها الفضيلة هي الخير الأعظم وبمعنى الكمال يجب أن نضيف إلى فكرة الفضيلة فكرة السعادة. إذن، إما أن الرغبة في السعادة هي الباعث على المسلمات الأخلاقية أو أن المسلمات الأخلاقية هي العلة الفاعلة بالنسبة إلى السعادة. لكن الحل الأول مرفوض لأن الفعل الأخلاقي يجب أن يتحدد باحترام القانون الأخلاقي وحده، والحل الثاني مرفوض أيضا لأنه لا رابطة ضرورية أو علية بين الفضيلة والسعادة[1]. فخطأ القدامى حسب كانط إذن هو جعلهم من الخير- الذي هو موضوع الإرادة- مادة وأساس القانون الأخلاقي بينما كان عليهم البدء بالبحث عن قانون يحدد قبليا ومباشرة الإرادة كما الموضوع في توافقه مع الإرادة. ويلح كانط على أن خطأ القدامى يتمثل في جعلهم من مفهوم الخير الأسمى الغاية الوحيدة للمباحث الأخلاقية وبالتالي جعلهم من هذا الموضوع المبدأ المحدد للإرادة في القانون الأخلاقي بينما- وعلى العكس من ذلك- كان لا يجب أن يتم مثل

---

[1] انظر تقدمة فردينان ألكييه لكتاب كانط **نقد العقل العملي**، مرجع مذكور، ص15.

هذا الأمر إلا لاحقا حينما يؤكد القانون الأخلاقي ذاته بذاته ويشرع لذاته كمبدإ محدد مباشرة للإرادة، حينها نستطيع تصوير هذا الموضوع للإرادة المحددة هي ذاتها قبليا من جهة صورتها المحض[1]. فالأساسي عند كانط إذن هو تنزه الأخلاقية عن الغرضية واستبعاد متابعة السعادة التي تحدد الفعل غائيا وتبعا لذلك يكون القيام بالواجب من أجل الواجب هو الباعث الأخلاقي فعلا. بهذا المعنى تترك السعادة مكانها المركزي الذي احتلته في الفلسفات القديمة للإلزام المطلق الذي يفرضه القانون الأخلاقي. وبهذا المعنى أيضا يمكننا القول مع لوسين إنه " حينما تكف العقلانية عن أن تكون أنطولوجية لتصبح نقدية فإن أخلاق الخير تمحي أمام أخلاق الواجب "[2]. فالخيرية عند كانط هي الخضوع للواجب وكل حل آخر يعيدنا إلى فلسفة السعادة ويعرض الإرادة الإنسانية إلى إغراء الموضوعات الحسية ويحكم على الحرية الأخلاقية بألا تكون إلا حرية في العالم أو في الطبيعة. لكن هل معنى ذلك أن لا أمل للإنسان الفاضل في السعادة؟

هذا السؤال تجيب عليه مسلمات **العقل العملي**، وهي التسليم بوجود الله وبحرية الإنسان وبخلود النفس، وهي مسلمات لا

---

[1] انظر، E.Kant, *Critique de la raison pratique* ، مرجع مذكور، صص95-96.

[2] René Le Senne, *Traité de morale générale*, PUF, Paris1967, p.411.

تعول على رحمة الرب بل على عدله، إذ من العدل أن يجازى الفاضل خيرا ليكون سعيدا. حينها وحسب، وفي الحياة الأخرى تلتقي الفضيلة بالسعادة. فالفاضل حتى وإن لم يكن يبحث عن السعادة فإنه يستحقها. إذن، ما يقوله كانط هو أن السعادة ليست أساسية وليست محددة للفعل الأخلاقي، بل لن تكون ثمة فضيلة لو أن السعادة كانت هي الباعث على الفعل ذلك أن أخلاقية الفعل لا تقاس بنتائجه بل بصدوره عن احترام القانون. وبالإجمال فإن ما أنجزه كانط هو قلب للمواقع وتحويل للأدوار بين السعادة كخير وبين القانون الأخلاقي حيث لم يعد القانون محاكاة للخير في عالم هجرته الآلهة بل يكون خيرا ما يقوله القانون. ولذلك يعلن كانط منذ **نقد العقل المحض** أن الأخلاق ليست هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون سعداء بل هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة[1]. هذا التحويل الكانطي لمواضع اهتمامات الفلسفة الأخلاقية لم يمنع كانط مع ذلك من العودة إلى ما كان خطأ فيه الفلاسفة القدامى، نعني إلى وحدة الفضيلة والسعادة لكن مع هذا الفارق وهو أن الفلسفات القديمة بحثت عن تلك الوحدة

---

[1] يميز كانط بين القانون العملي الذي باعثه السعادة وهو قانون ذرائعي يرتكز إلى مباديء أمبيريقية ويهدف إلى تحديد ما يجب فعله لنكون سعداء وبين القانون الأخلاقي الذي لا واعز له غير إرشادنا إلى الكيفية التي تمكننا من أن نكون جديرين بالسعادة وهو قانون يعرف قبليا ولا يستند إلى ميولاتنا ولا إلى وسائل إشباعها وليس له من مبدإ غير حرية الكائن العاقل.(انظر، E.Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A.Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, Paris1975 (1ère éd.1944), p.544 (

في هذا العالم وبحث عنها كانط في عالم آخر. وإذا كان الذي يبدو من فلسفة كانط هو التعارض بين السعادة والواجب فإن التقارب بينهما أشد مما يبدو في التحليلات الكانطية. فإذا كان أساس السعادة هو الفعل والإحساس بالإقتدار وبالحرية وإذا كان جذر الأخلاق الكانطية هو الحرية فإن الواجب والسعادة يلتقيان. وإذا كان موقف كانط صارما إزاء السعادة فإنه بقدر ما يكون إنسان ما متشددا إزاء السعادة بقدر ما يقترب من الفضيلة إلى درجة اختزاله كل الواجبات في هذا الواجب : كن حرا- وذلك أمر لا يختلف فيه كانط عن الرواقيين وفق ملاحظة آلان[1]- أو بصيغة أخرى : كن سعيدا أو ليكن مرغوبك هو السعادة أو لتكن السعادة هي موضوع رغبتك.

بصيغة إجمالية، عدت السعادة من جهة الفلسفات التي حاورناها كغاية نهائية للوجود الإنساني مهما اختلفت تنويعات التناول، إذ السعادة كخير أقصى هي التي منها يستمد كل فعل معناه رغم محاولة كانط الخروج عن هذا المنحى. فالسعادة تمثل قطبا مرجعيا للوجود الإنساني، وكانط ذاته يؤكد في الحاشية الثانية للازمة المبرهنة الثانية من **نقد العقل العملي** أن السعادة هي " بالضرورة ما يرغب فيه كل كائن عاقل إلا أنه متناه

---

[1] انظر، Alain, *La recherche du bonheur*، مرجع مذكور، ص37.

وبالتالي هي أيضا مبدأ ضروري محدد لقوة رغبته "[1] حتى وإن لم تكن قانونا لأنه " في الرغبة في السعادة ليس الأساسي هو صورة التطابق مع القانون وإنما المادة وحدها "[2]. فالسعادة احتياج ذاتي حتى وإن كان ذلك الإحتياج لا يرقى إلى كلية القانون في صيغته الكانطية. وإذا كان ثمة فعلا " ثورة كوبرنيقية " أنجزها كانط في مجال الأخلاق فإن هذه الثورة رغم أهميتها لا تدفعنا إلى القول مع ديبريال إن " كانط كان يتحدث إلى راشدين بينما كان القدامى يتحدثون إلى أطفال "[3]. ففي هذا الحكم نفحة وضعوية تقيس الإستشكالات الفلسفية على تحولات التراكم التجاوزي للعلوم، لذلك نحن أميل إلى فهم التحول الكانطي من خلال الجدة الإستراتيجية لإشكالات الفلسفة أي فهم التحول الفلسفي وهو منخرط إبستيميا في الفضاء المعرفي العام دون حكم بأفضلية ما أنجزه. فما الأفضلية الفلسفية في التحول من عقلانية أنطولوجية إلى عقلانية نقدية- وهل هي نقدية حقا-؟ وما الأفضلية الفلسفية في التحول من أولانية الخير المرادف للسعادة إلى أولانية القانون كأمر مطلق؟ وما الأفضلية الفلسفية في التحول من قانون يحاكي الخير إلى خير يقوله القانون الذي " لا يقول لنا أي موضوع على الإرادة اتباعه لتكون خيرة وإنما أية

---

[1] E.Kant, *Critique de la raison pratique* ، مرجع مذكور، ص45.

[2] نفس المرجع، ص46.

[3] Eugène Dupréel, *Traité de morale* ، مرجع مذكور، الجزء الأول، ص163.

صورة عليها اتخاذها لتكون أخلاقية. إنـه لا يقـول لنا مـا الـذي يجب وإنمـا يقـول لنا وحسب : يجب "[1] ؟ أليس في القانون الكانطي تعبير عن القـونـنـة أو التـقـضـئـة(juridisation) الصارمة والمتزايدة للمجتمعات الحديثة التي يلاحقنا فيها القانون حياة وموتا وهو " مالا يوصلنا إلى الجنة بقدر ما ينزلنا مسبقا في جحيم الحياة الدنيا، وهو لا ينبئنا عن الخلود بقدر ما يقطـر[علينا] موتا بطيئا "[2]؟ أ لم يكن الأمر متعلقا " منذ التراجيديا الإغريقية و حتى الفلسفة الحديثة ببناء وتطوير مذهب في الحكم (jugement)... وأن كانط لم يبتدع نقدا حقيقيا للحكم بما أن هذا الكتاب [كتاب **نقد ملكة الحكم**] يشيد- على العكس من ذلك- محكمة ذاتية عجيبة وأن الذي قاد النقد بقطعه مع التقليد اليهودي- المسيحي هو سبينوزا "[3] ومن ثمة كل الذين ذهبوا إلى نقد جذري يثمن قيمة الحياة ويعري الإمساخات؟ أليست السعادة هي المرغوب فيه من حيث هي ما لا يمكن أن يدرك الإنسان من دونه في استكمال ذاته كما في أبسط ما يقوم به من أفعال ؟

فعلا، لقد عدت السعادة في الكثير من الفلسفات- التي أشرنا إلى بعضها بإيجاز على الأقل- هي ما يعطي للوجود معناه بل هي المعنى الذي علينا كشفه والإلتقاء به. إنها الغاية القصوى

---

[1] G.Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Paris1993, p.46.

[2] نفس المرجع، ص47.

[3] نفس المرجع، ص158.

التي تعلو على كل الغايات، لذلك كانت تعبيرا عن النظام والإنسجام والتناسب ولذلك أيضا كانت علاقتها وطيدة بالفضيلة والحقيقة والوجود، إذ الإتجاه نحو هذه هو اتجاه نحو المعقولية أي نحو السعادة كتوازن يستبعد كل المعيقات العرضية. إن هذه الفلسفات رغم اختلافات منطلقاتها ورغم عدم اتفاقها في تحديد مفهوم السعادة ورغم تباينها في تعيين مضمون هذا المفهوم ورغم تراوحها بين التعالي والمحايثة وبين الكلي والفردي فإنها تتفق جميعها على أن السعادة هي المطلوب الذي يجب تحقيقه أو الإلتقاء به بل كثيرا ما تماهت السعادة كغاية مع الفلسفة ذاتها من حيث أنه وحده الفيلسوف هو الواصل إلى السعادة التي هي الأشرف الذي يلتذ به وهي أفضل الأشياء الإنسانية حتى أن العبارة لا تقدر على أدائها لعظمتها وجلالها ورونقها. فالأرذياء " متى خلوا بأنفسهم تألموا مما يجدونه في أنفسهم من الرداءة، وأن الأخيار على خلاف ذلك لأنهم يأنسون بأنفسهم...[و] إنه متى كان السعيد سعيدا بالحقيقة وعمل بأعمال السعادة كان في التذاذ دائم "[1] وبذلك يكون الفيلسوف هو أحق الناس بالسعادة وسعادته أعظم السعادات. لكن هل هذه السعادة المتماهية مع الفلسفة هي سعادة للناس بما هم ناس؟ هل مرت بالعالم واختبرته أم أنه "

---

[1] ابن باجة، **رسالة الوداع**، ضمن **رسائل ابن باجة الإلهية**، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت1968، ص121.

ليس لنا زمن لإضاعة الزمن " كما كان يقول سناك ؟[1] هل هي الرغبة التي تخرج من الشيئية إلى المشيئة أم هي " الهدية المسمومة " التي اخترقت تاريخ الفلسفة وما تزال؟

3. السعادة أو تلازم الإتيقي- السياسي

كنا أشرنا منذ قليل مع دلوز إلى أن النقد الجذري لم ينجزه كانط بل لعل كانط كان خان المشروع النقدي منذ اللحظة التي وضعه فيها وأن سبينوزا هو الذي جسم النقد في خارطة المحايثة من جهة ابتعاده عن الحكم وتوجهه جهة صيغة الوجود المرغوب. ولذلك لا نجد عند سبينوزا أخلاقا أمرية كالتي ستكون مع كانط الذي أغفل اللحظة السبينوزية التي تمثل في تقديرنا انعقاد رابطة بين الإتيقات اليونانية والعربية الإسلامية في السعادة وبين توجهات إتيقية حديثة ومعاصرة لم تنشغل كثيرا ببناء الأنساق والمذاهب قدر انشغالها بجملة من صنوف الوجود السعيد أو الذي يفترض فيه أنه كذلك. واعتبارا بهذا المنحى فإن بحثنا سيتركز على الأشكال التي يمكن أن يتخذها مفهوم السعادة حينما يعبر عن حالات وأوضاع الإنسان فردا وجماعة مع ما يفترضه ذلك من بحث في ذاتية وموضوعية السعادة، في

---

[1] Sénèque, *L'homme apaisé* ، مرجع مذكور، ص140.

تجربتها الصميمة والمزيفة، في أسبابها ومكوناتها كما في الإختلاف بين الفردي والجماعي في تجربتها وتحصيلها.

يذهب سبينوزا في حاشية القضية18 من الكتاب الرابع من **الإتيقا** إلى أن " العقل لا يطالب بشيء مضاد للطبيعة بل يطالب بأن يحب كل شخص ذاته ويبحث عن النفع الخصوصي الذي هو نافع حقا بالنسبة إليه ويرغب في ما يوصل الإنسان حقا إلى أفضل كمالاته... ينتج عن ذلك أن:1) أساس كل فضيلة هو الجهد المبذول في محافظة المرء على وجوده وأن السعادة تتمثل في المحافظة على الوجود والعمل على استمراره. 2) الفضيلة مرغوب فيها لذاتها وليس ثمة ما هو أثمن منها " أو ما يؤثر عليها. والفضيلة وفق تعريف سبينوزا في نفس الحاشية ليست شيئا آخر غير عمل المرء وفق قوانين طبيعته الخصوصية. والعمل الفاضل كما تقول القضية24 من نفس الكتاب الرابع ليس شيئا آخر غير أن نعمل ونحيا ونحافظ على وجودنا مؤتمرين في كل ذلك بأوامر العقل طبقا لمبدإ البحث عن النفع الخصوصي أو الخير. وقد ميز سبينوزا في البرهنة على هذه القضية بين الفعل والإنفعال. فالإنسان فاعل من جهة أنه يعرف لكن ليست أية معرفة كانت، بل هي المعرفة العقلية اليقينية، وهي أرقى صنوف المعارف التي ترتبط بها أرقى أشكال الوجود. لذلك يذهب سبينوزا في شرح القضية 18 من الكتاب الرابع إلى أنه "

لا شيء أجدى للإنسان من الإنسان " إذا كان الجميع يبحثون عن خيرهم المشترك وبالتالي فإن الناس الذين يحكمهم العقل أي الذين يبحثون عن نفعهم بشكل معقول لا يرغبون في شيء يخصهم إلا ورغبوا فيه لغيرهم وبذلك يكونون عادلين، طيبين ونزهاء. فالبحث عن الخير الخصوصي لا يتنافى والفضيلة، والأنا-سبينوزيا- ليس محتقرا كما تعلم المسيحية، ذلك أن عمل المرء على الإستمرار في الوجود والمحافظة عليه بالعمل على دوامه وثرائه ليس شرا بل هو خير حقيقي. هذه المحافظة على الوجود والإستمرار فيه يسميها سبينوزا " الكوناتوس " (conatus) الذي هو دوام وانفتاح أقصى للفعل ورغبة وجهد في تأكيد الوجود. إنه تأكيد للماهية في صلب الوجود، إنه الجهد المبذول لاستشعار الفرح ولتنمية الإقتدارعلى الفعل ولاستبعاد الكدر وأسبابه. ففي البرهنة على القضية18 من الكتاب الرابع يذهب سبينوزا إلى حد القول إن " الرغبة هي ماهية الإنسان " أي أنها الجهد الذي به يعمل الإنسان على الإستمرار في الوجود. وهي رغبة تتولد من الفرح ويتولد عنها فرح يعضدها ويثريها. وعلى العكس من ذلك ما يتولد عن الحزن يتقلص نتيجة استشعار الحزن ذاته. فالأولى تثري الإقتدار والقوة وتمتد في الأشياء الخارجية والثانية تؤدي إلى الإنقباض والإنحباس ولا يستغرب أن يتولد عنها حتى الإنتحار الذي هو دلالة عجز وانهزام إزاء

الأسباب الخارجية المناهضة لطبيعة المنتحر مثلما تبين ذلك حاشية القضية18 من نفس الكتاب الرابع.

ماذا يعني كل ذلك؟ بعض ما يعنيه هو ضرورة أن لا يبسط الإنسان كينونته في المظاهر وأن يعمل على تنمية اقتداره على الفعل المعقول دون جبن ودون استسلام حتى لا يموت المرء في حياة ميتة سلفا. فدعوة سبينوزا هي دعوة إلى الحياة بشكل صميم ضد الضعف والوهن. وإذا كانت المحافظة على الحياة فضيلة فإنها سعادة أيضا لأن التعاسة ناتجة دوما عن الجبن والتخاذل والضعف وعن الشعور المرهق للمرء بأنه لا يوجد بقواه الذاتية. فالظروف والأسباب الخارجية ليست هي التي تمنحنا ثقتنا بذواتنا كما أنها ليست هي التي تجردنا من حبنا لذواتنا. وإذن، السعادة كما التعاسة ليسا معطيين ناجزين وبالتالي ليس القدر الأعمى هو الذي يسوقنا. فمن يتأمل ذاته يجد فيها الشعور بالجليل الذي يشعره باقتداره الحقيقي على الفعل وبالتالي على إدراك معنى ما يمتحن به. وفعلا " للمحنة معناها، وغايتها هي أن نقرر ما إذا كنا جديرين بالسعادة... وذلك يعني جوهريا أنه ما لم يكن لنا الإقتدار على الفعل والتغلب على المحنة فإن ما عدا ذلك خلو من القيمة "[1].

---

[1] Alain, *La recherche du bonheur*، مرجع مذكور، ص31.

إذن، السعادة قائمة في الإقتدار وفي الرغبة في الوجود والإستمرار فيه وفي كل ما يولد الفرح ويثريه وفي ما يحقق الحرية الحقيقية أي في الإلتزام بالعقل. فالإنسان الذي يقوده العقل هو أكثر حرية وهو مع الجماعة مما لو كان يعيش منعزلا ولا يطيع غير ذاته. الحياة العقلية هي التعبير عن العزم وعدم الحاجة إلى الحقد والغضب والكراهية والكبر واحتقار الآخر. ذلك هو ما تقوله القضية73 وحاشيتها في الكتاب الرابع من **الإتيقا**. أما ما تقوله القضية63 وحاشيتها من نفس الكتاب فهو ضديد ذلكن نعني أن من يحكمه الخوف لا يفعل الخير إلا لاستبعاد الشر وبالتالي هو لا يصدر في أفعاله عن العقل. فهو كالرجل المريض الذي يتناول ما يكره من الأدوية خوفا من الموت بينما المعافى يلتذ بما يتناول من أطعمة ويستمتع بالحياة أكثر مما يخاف الموت ويرغب في استبعاده. فالإتيقا السبينوزية هي إتيقا استبعاد كل ضروب الوهم وتوابعها الإستعبادية ذلك أن الحكيم السبينوزي لا يرغب إلا في ما هو ضروري وهو يجد سعادته في توافق إدراكاته العقلية مع نظام الطبيعة كلها، وغبطته كأنها الإلتقاء بين المنتهي واللامنتهي، التقاءا هو الرضى الأقصى والفرح الأشد، شريطة أن لا نمنح هذا المفهوم الأخير أية دلالة سيكولوجية بل أن نعتبره هو الإستمتاع بالكمال عينه. ذلك هو ما تقوله القضية27 وبرهانها في الكتاب الخامس. لكن مقام الغبطة هذا مع

الصنف الثالث من المعرفة، قلة هم الذين يصلونه أما الجمع الغالب فلا يكاد يبالي بهذا المقام تبعا لما تحدده حاشية القضية42 من الكتاب الخامس. إلا أنه ليس لنا أن نقرأ في هذا الإقرار السبينوزي علامة تحقير للكثرة وتقريظ للعزلة بل الموقف شبيه بما كان ذهب إليه ابن باجة من قبل في **تدبير المتوحد** تخصيصا حيث موقع سعادة " النابت " موقع توترات وليس موقع هروب أو تطليق للوجود[1]. توترات بين الفرد والنوع في الوجود الطبيعي، بين الأدنى والأسمى حيث ينفصل المتوحد عن الأدنى ولكنه يحيا فيه ومعه، يعيش مع الجماعة الفاسدة التي قد تصلح به ولكنه لا يفسد ضرورة بفسادها. المتوحد لا يهمل جسده ولكنه لا يجعل كل وكده في حفظه، فالمهمل كما الحريص يقعد عن كل مطمح ويشل خوفه كل طفرة للإنعتاق. وبالتالي ليس الجسد هو السجن وإنما فساد التصور الذي نحمله عن الجسد هو الذي يسجننا في الجسد من فرط إهمالنا له أو خوفنا عليه. فمن لا يحفل

[1] ليس في تحديد هذا الشبه بين ابن باجة وسبينوزا مابه يكون " طرحا "تاريخيا" " مفاده أن "سبينوزا إما متأثر بالتقليد الفلسفي العربي، أو هو ظاهرة فلسفية " حديثة " صالحة لفهم ذلك التقليد أكثر من فهمه لنفسه أو من فهمنا له بنفسه " طبقا لما يذهب إليه السيد فتحي المسكيني(فتحي المسكيني، " **فلسفة النوابت** "، دار الطليعة، بيروت1997، ص88). فنحن وإن كنا نتفهم خوفه من السقوط في التاريخوية أو في التأكيد الإعتباطي لعلاقة قرابة بين سبينوزا والفلسفة المغربية(ولم هذه التسمية؟ وماذا وراءها؟) أو في التلفت عن المساءلة الجادة للجهتين اللتين مشى فيهما كل من سبينوزا.و فلاسفة المغرب(انظر نفس المرجع، ص89)، فإننا نؤكد أن همنا ليس تدوين الأسبقيات أو القيام إلى بحث مقارن بقدر ما هو تنزيل إشكالي لإعضال ليست تتباعد فيه المذاهب في العالم كل التباعد وفق عبارة ابن رشد في **فصل المقال**.

إلا بجسمه كانت " خلقته خلقة إنسان قد استبطن بهيمة "[1] ومن لا يحفل بجسمه أصلا " قصر مدة وجوده "[2] . هذه التوترات جميعا تحيلنا إلى الإهاب الإستشكالي الذي للإنسان من حيث علاقته بذاته وبالآخرين، ليس من جهة أنه يوجد ويعرف فحسب وإنما بالتحديد من جهة من يكون هو ليتحدد جنس المعرفة بكيانه وهو مع الآخرين إذ هو معني بما يحدث. لذلك لا يهمل المتوحد التاريخ ولا يضرب صفحا عن السياسة ولكنه ينبه إلى ضرورة عدم ترك الحال بين أيدي الفقهاء والساسة. فالأول يتفرقون شيعا ومذاهب والكل يحسب أنه هو الذي يرضي الله والثانون همهم " التهويل والملبس والمركب والتزين و... التلذذ "[3] . وكذا ينبه المتوحد إلى ألا يتسيد أولاد المترفين وأولاد ذوي الأحساب الذين على أيديهم " ينقطع ثبوت شرف الإنسان " وعلى أيدي هؤلاء يعم الهول المدن وهم الذين يظهرون على غير ما هم أهل له ويكون فعلهم أعظم وأقوى أسباب الفساد في المدينة[4]. فغربة المتوحد السعيد هي غربة المسافر من الوريد إلى الوريد، يترحل دون أن يبرح، ويهاجر من الفكرة إلى الفكرة حين يضيق فضاء المدينة وتعلو هامة الفقهاء والسلطان. هذا الإرتحال في الداخل

---

[1] ابن باجة، **تدبير المتوحد**، مرجع مذكور، ص75.
[2] نفس المرجع، ص77.
[3] ابن باجة، **رسالة الوداع**، ضمن **رسائل ابن باجة الإلهية**، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت1968، ص119
[4] انظر ابن باجة، **تدبير المتوحد**، مرجع مذكور، ص62، 74.

الأعمق هو ذاته الهجرة إلى الخارج الأبعد أي هو ضرب من التني أو الطي الذي لا يمكن أن تنتج عنه نظرية في الأخلاق وإنما تنتج عنه صيغة وجود إتيقية وحسب. فالنابت أو المفرد أو المتوحد " الذي فطر على أن يكون لنفسه "[1]، ليست استقلاليته تعبيرا عن الأنانية المستلبة بل هي حجة إتيقية على ما منه يتمكن المفرد ليجيب على ما يواجهه من معضلات. فالإتيقا موقف والمتوحد لا يجد قانونا أخلاقيا يستند إليه ولا يجهد هو ذاته في بناء نظرية في الواجبات الأخلاقية وفي التقعيدات الخصائية. ولذلك لم ير ابن باجة في حالي الكمال والنقص كيانين ثابتين بل حددهما كلواحق للأمور، يتحددان بموضوعاتهما ويتنسبان أيضا تبعا للأقوام وتبعا للأزمان وتبعا للموضوعات التي يحلان بها[2]. مثل هذا الإنفتاح هو الذي به تكون الكلية في الذات دون أن تكون ذاتية و يكون الإنسان سعيدا لكونه هو ذاته وإن كان مع الآخر ولأن صيغة وجوده في تلك العلاقة هي صيغة شجاعة حقيقية وليست علاقة اعتراف ريائي. من هنا مطمح السعادة عند ابن باجة وهو يوصف صيغة وجود المتوحد لأن من يسلم بغفلية الوجود هو كمن لا وجود له البتة. وعليه فإن مطمح السعادة ليس

---

[1] ابن باجة، **رسالة الوداع**، ص128

[2] انظر، ابن باجة، **ومن كلامه فيما يتعلق بالنزوعية**، ضمن **رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة**، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الثقافة- بيروت/دار النشر المغربية- الدار البيضاء، المغرب، 1983، صص121-122.

إنهاكا أنطولوجيا للذات وللمتخيل وللتعبيرة الرمزية المغامرة مثلما تفعله الثيولوجيا وهو لا يشير إلى الضرورة الأنطولوجية للفردية بقدر ما يشير إلى عدم الإمتلاء الأنطولوجي للجماعة. إنه تعبير عن التوتر الذي يقتضيه " السكون الكمالي " وما يحتاجه من شوق مؤلم[1] هو صنو الرغبة التي عرف بها سبينوزا ماهية الإنسان.

فإلى أي حد يحق للرغبة أن تمتد دون أن تصبح مجرد هوى ومتابعة عقيمة للمستحيل وسعيا باتجاه ما لا وجود له؟ كيف تتجسد الرغبة فرحا سعيدا؟ إلى أية حالة وجودية يجب أن تصل الرغبة في علاقتها الثلاثية بالذات غيرا وبالآخر و بالعالم حتى يكون بمقدورنا الحديث عن السعادة؟ كيف تكون السعادة التي هي موضوع الرغبة فعلا وليست مجرد سلوك آلي ناتج عن تطبيق قوانين العلية السيكولوجية؟ بصيغة أخرى كيف تلعب الرغبة في الوجود السعيد دور الوظيفة النظرية لأفق مرجعي مرجو ودور الأس الوجودي للموضوع المفقود أو النادر؟ وإذا كان للرغبة في السعادة خاصية كلية فكيف لهذا الكلي أن يكون دائما فرديا دون أن نتأدى من الكلية إلى الصورية أو التماثلية؟

---

[1] انظر مثلا، ابن باجة، **في الغاية الإنسانية**، ضمن **رسائل ابن باجة الإلهية**، مذكور، صص100، 101؛ **رسالة الوداع**، ص125.

في الرغبة - كما يقول هيدغر- بعـد يستحثنا على اعتبارها هذا الذي فينا يخلصنا من محدوديتنا ويحملنا إلى ما وراء ذواتنا. فالرغبة توفـر الحجة على أن الإنسان ليس إنسانا وحسب بل هو أيضا شيء آخر. الرغبة هي الميل إلى الخروج من الذات والإنبساط في الخارج ولكنها أيضا ميل الرجوع إلى الوراء والعودة إلى الذات. إنها انفصال عن الذات وتمركز فيها في نفس الآن. الرغبة توتر لا يمكنه الوصول إلى هيئة ثابتة بما أن الرغبة تريد أن تبقى دائما رغبة[1]. إذن، الرغبة كسر للثبات وللتماهي وللتماثل، إنها اختراق للمكان وللزمان وهي نزوع عنيد باتجاه المغايرة وباتجاه معاداة الإختزال إذ وحده يكون مساويا لذاته ومقتنعا بهـا من كان بـلا رغبة. وإذا كـان النـزوع (appetitŭs) هو ماهيـة الإنسـان عنـد سبينـوزا(برهان القضية18 من الكتاب الرابع من **الإتيقا**) فإن l'appetitio هو بالأصل نقلة، وهو النشاط التوجيهي للاقتراب من... والبحث عن الوصول إلى... وحينما ننتقل من المعنى الحرفي إلى المعنى المجازي يرتفع l'appetitŭs من المكـان إلى الزمـان ومن الخـارج إلى الداخـل ويصبـح رغبـة، ذلك أن " الرغبة هي النزوع الواعي بذاته " كما تقول حاشية القضية التاسعة من الكتاب

[1] انظر، M.Heidegger, *Schelling, Le traité de1809*, trad. François Courtine, Gallimard, Paris1977, pp.216-217.

الثالث في **إتيقا** سبينوزا. فالرغبة حركة ووجهة وإخفاق أي عدم تمكن نهائي من الموضوع المرغوب فيه ذلك أن " الموضوع الذي نحوزه ليس بنا حاجة لا إلى الإتجاه نحوه ولا إلى التمكن منه أيا كان ذلك الموضوع مكانيا أومفهوميا "[1]. فالرغبة التي هي نزوع أو شوق كما تقول نصوص الفارابي وابن سينا وابن باجة ليست مجرد اندفاعة أو نزوة بل هي شوق عن رأي كما تقول نصوص فلاسفتنا الذين ذكرنا، نعني أن الرغبة هي الشوق الذي يحدده ويوجهه تدبر ما تنزع إليه الإرادة. فالرغبة كإرادة متروية تمكن في نفس الآن من كسر الثبات والسكون والدعة وتفتح أفقا للمغايرة واللاتماثل بما فيهما من مخاطرة. وما ذاك الأفق الذي تفتحه دليل عجز عن التحقق العيني ومؤشر هروب باتجاه ما لا يمكن تحقيقه لأنه حينها " ليست الرغبة وإنما العجز عن الرغبة هو الذي يكون في أصل اختيار الموضوع اللاواقعي على حساب الموضوع الواقعي... وتفضيل الثمرة المتخيلة عن الثمرة التي تؤكل هو علامة انسداد الشهية أو هو علامة " جوع لا تمتعه أية ثمرة كائنة " كما يقول ملارميه... [وعليه]، أفضل

---

[1] Jacques Rolland de Renéville, *Itinéraire du sens*, PUF, Paris1982, p.118

العوالم الممكنة ليس هو الذي نحصل فيه على ما نرغب فيه بل هو العالم الذي نرغب فيه في **شيء ما** "[1] .

الرغبة إذن من جهة ماهيتها لا تبحث عن إشباعات وهمية حتى وإن بقيت دون إشباع وهي على خلاف الحاجة التي تزول بإشباعها ولذلك لعله من المغالطة الدعوة إلى متابعة الرغبة دون التأكيد على ضرورة التوصل أولا إلى إنسانية متحررة من الحاجة. فإذا كانت السعادة هي موضوع الرغبة وهي لا تخضع للتشريط الوراثي والثقافي ولا ينفع معها قمع فإن الحاجة ترتبط على العكس من ذلك بظروف الوجود وبالشروط المادية والتاريخية للبنى الإجتماعية وهو الأمر الذي كان نبه إليه أنغلز حين ذهب إلى أن مسألة حق الميل إلى السعادة لم تكن قط موضع مساواة بين العبيد والأسياد وبين الأقنان والأعيان، بل وقعت التضحية دوما وبلا شفقة بميل الطبقة المضطهدة من أجل الطبقة المسيطرة. وكذلك الحال بالنسبة إلى البورجوازية، فالإنتاج الرأسمالي يحرص على أن لا يصيب معظم الأشخاص الذين يتمتعون بالمساواة في الحقوق إلا الحد الأدنى الضروري للمعاش، وبالتالي فهو لا يحترم المساواة في حق الميل إلى السعادة لدى الأغلبية أكثر مما يحترمه المجتمع الإستعبادي أو

---

[1] Clément Rosset, *Principes de sagesse et de folie*, Minuit, Paris1991, p.71

الإقطاعي، وليس الوضع أفضل فيما يتعلق بالوسائل الفكرية والثقافية للسعادة[1]. هذا الرصد الذي يقوم به أنغلز لتعرية الإختلالات التاريخية وفضح التشويهات الطبقية تشهد له الكثير من النصوص والمواقف حتى عند الفلاسفة أنفسهم، ويكفي أن نشير في ذلك إلى بعض نصوص أرسطو. السعادة عند هذا الأخير متعلقة بنوعية الحياة وثمة نوعيات من الحياة لا يجب أن تدخل في اعتبارنا ونحن نتحدث عن السعادة وهي تلك التي لا غرض لها غير توفير الإحتياجات الضرورية للوجود(**إتيقا أوداموس**، كI، فـ4) ووحدها نوعيات الحياة التي نختارها ونحن أحرار في تنظيمها وفق مشيئتنا هي الجديرة بالسعادة(**أوداموس**،I ،2 ؛ و **نيقوماخيا**،X ، 6). فمسألة السعادة لا تطرح إذن لا بالنسبة إلى العبيد(**نيقوماخيا**، X ،6؛ **السياسة**، III ،9) ولا بالنسبة إلى المزارعين والصناع والتجار(**أوداموس**، I ،4 ؛ **نيقوماخيا**، I ،3 ؛ **السياسة**،VII ،9) ولا بالنسبة إلـــــى الأطفال (**نيقوماخيا**، I ،10) ولا بالنسبة إلى النساء(**السياسة**،I ،13)[2]. إذن وحده الإنسان المتحرر من الحاجة ومن هم الضرورات اليومية للوجود والذي له ما يكفي

---

[1] انظر فريدريك أنغلز، **فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية**، ترجمة محمد العريبي، دار التقدم، تونس 1981، صص73- 74.

[2] يمكن الرجوع في هذه المعطيات المتعلقة بأرسطو إلى: René-Antoine Gauthier, *La morale d'Aristote*, PUF, Paris1973, p.57

من الوقت هو الذي يفكر في الكيفية الأفضل لصرف هذا الوقت ولذلك كان لا بد من التمييز بين الرغبة والحاجة.

هذا التمييز بين الرغبة والحاجة يقينا خطرا مزدوجا هو فهم الرغبة كمجرد نقص وعوز أو خصاص وخفض الرغبة إلى مستوى الحاجة واختزال وظيفة المؤسسة في قمع هذه الحاجة. فهم الرغبة كعوز هو ما ذهبت إليه الفلسفة من أفلاطون إلى هوبز ومن فرويد إلى سارتر- حتى لا نذكر غير هذه الأمثلة- ولم يشذ عن ذلك إلا القلة من الفلاسفة. فأفلاطون رغم تمييزه في **الجمهورية** بين الرغبة- العوز والرغبة- الهوى المريض (epithumia)(الكتاب الرابع) وبين الرغبة الحق (himeros) التي وجهتها الحقيقة و التي يقول الفيلسوف حقيقتها(الكتاب التاسع)، ورغم الصراع القائم بين كليكلاس وسقراط في محاورة **الغورجياس** حول الرغبة المشطة المرادفة للسعادة عند السفسطائي والرغبة المساوقة للبحث عن الأشياء العادلة عند الفيلسوف فإنه ينتهي بالأولى إلى مقارنتها بالبرميل المثقوب الذي نصب فيه ماء بواسطة غربال أو إلى حال من الجرب الذي يضطرنا إلى حك جلودنا باستمرار وينتهي بالثانية إلى ملاء لا احتياج معه وإلى سكينة لا يخالطها ألم. في الحالة الأولى تظل الرغبة عوزا أكالا وفي الحالة الثانية يتحول صاحب الرغبة إلى ما يشبه الحجر أو يحيا وكأنه ميت وفق الرد العنيد لكالكلاس. أما

هوبز، فالرغبة عنده- مثلما نجد ذلك في الفصل السابع من كتاب **في الطبيعة البشرية** وفي الفصل الحادي عشر من **اللفياتان**- هي الجهد الباطني لحركة حيوانية باتجاه الموضوع المرغوب فيه وهي دائمة لا تتوقف. وبما هي كذلك عند الجميع فإن إشباعها غير مضمون أبدا نتيجة ما يتهددها من تدخل رغبة الآخر ولذلك تكون الرغبة في نفس الآن متعة وتوجسا واستشعارا للريبة ولعدم الأمان. ولذلك كان لا بد من تدخل الجانب الثاني وهو البحث عن حفظ البقاء وتجنب الموت العنيف مثلما توضحه رسالة الإهداء في كتاب **المواطن**. هذا الجانب الثاني هو الذي سيزرع المعقولية في صلب الرغبة ذاتها. فـ " الإنسان ليس ذئبا للإنسان " إلا بقدر ابتعاده عن هذه المعقولية وارتمائه بالتمام في صلب رغبة غير مأمونة العواقب. بهذا الإعتبار تدرك الرغبة كحاجة وكنقص وكمصدر للحرب والصراع والعنف وبالتالي يستحيل أن يتجذر فيها الفرح أو أن تكون مصدرا للسعادة ولذلك كان لا بد من حدها أيضا بالعقل كحسبان وبما يقتضيه ذلك من تقنين ومأسسة. هذا التعارض لا يتردد فرويد في تأكيده إلى حد تبنيه ذئبية الإنسان الواردة في الفصل الحادي عشر من **اللفياتان**. فهو يذكرنا في كتابه **قلق في الحضارة** بأن لا أحد يقدر على تكذيب ذلك القول الذي أصبح مثلا شائعا: الإنسان ذئب للإنسان[1]. فما الذي يبرر

---

[1] " **الإنسان ذئب للإنسان:** من يجرؤ، إزاء جميع تعاليم الحياة والتاريخ، أن يكذب هذا

هذا التأكيد الفرويدي بعد هوبز؟ من جهة ما نحن بصدده، نعني الرغبة، يذهب فرويد إلى أنها قوة طاقية استحواذية تبحث عن إشباع غير مشروط وذلك الإشباع هو السعادة المتمثلة في تحاشي الألم والحرمان وفي نشدان المتع والملذات وبما أن هذا الإشباع تواجهه معيقات هي بنية الجسم المهدد بالإنحلال والبوار وتهديدات قوى العالم الخارجي وعدم كفاية التدابير اللازمة لتنظيم العلاقات بين البشر فإن حالة العوز تتحول إلى ألم لا ينفع معه الإعلاء أو التصعيد ولا العمل ولا الأمل بتغيير هذا العالم بآخر أقل منه معاداة وأكثر انسجاما مع رغائبنا ذلك أن كل هذه السبل لا ينتج عنها غير إرضاء ضعيف إذا ما قسناه بالإرضاء الناتج عن إشباع الرغائب الغريزية. إذن، إذا كانت السعادة تعني فرويديا تلبية الغرائز أو هي مساوية لمبدإ اللذة أو هي ظاهرة من ظاهرات الإقتصاد الليبيدي فإنها غير قابلة للتحقق وكل ما نستطيعه إزاءها هو العمل على الإقتراب النسبي منها. وإذا تعددت المسالك باتجاهها فإنه ولا واحد منها يفضي إليها بصورة مؤكدة. وحتى إذا أصبح الإنسان اليوم شبه إله نتيجة التطورات الحضارية فـ " إن الإنسان المعاصر لا يشعر بأنه سعيد مهما قارب أن يكون إلها ". لذلك علينا – فيما يؤكد فرويد- أن نحذر

المثل السائر؟ " (سيغموند فرويد، **قلق في الحضارة**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1979، صص72-73)

من الوقوع في خطإ الرأي الشائع الذي يماهي بين الثقافة و التقدم، لنؤكد على أن بناء الحضارة يقوم على مبدإ العزوف عن الدوافع الغريزية بل على قمعها أو كبتها. فالإنسان ليس طيبا بالطبيعة بل تمثل العدوانية لديه استعدادا غريزيا تعمل الأجهزة النفسية الخاضعة لمبدإ الواقع على ترويضه وتدجينه و تعمل الحضارة على قمعه من خلال عمل الأنا الأعلى وتبطن صورة القانون أو الأب الرمزي وبالتالي فإن ثمن تطور الحضارة هو نقصان السعادة[1] .

إذن، فهم الرغبة كنقص وعوز هو الذي يؤسس أخلاقيا- سياسيا لهذا التقابل بين الرغبة والقانون وبالتالي بين الرغبة والمؤسسة ولهذا الصراع بين الفرد والجماعة وبين المتع والمنافع بل ويؤدي في الكثير من الأحيان إلى تأكيد اليأس من السعادة. لكن إذا كان البحث عن السعادة يقوم من الوجود الإنساني مقام معناه ألا يصبح سد المنافذ على هذا البحث هو تجريد الحياة الإنسانية من كل غاية ومن كل معنى وإحالتنا جهة التشاؤمية أو العدمية؟ إن التشاؤمية المنكرة للسعادة متأتية من فهم السعادة كسكينة دائمة وكاستمتاع لا يزول وكإشباع لا يخالطه عوز. وبما أن حالا كهذه ليست للإنسان فإنه لم يعد له إلا أن يسلم بمأساوية وضعه مستبعدا

[1] لقد كشفنا في هذه العجالة مجمل ما يقوله فرويد عن السعادة ومعيقاتها في كتابه **قلق في الحضارة** (مرجع مذكور) وذلك من الصفحة20 إلى الصفحة103 .

كل إمكانات التغيير والتحرر. لكن- مع ذلك- ما الذي يمنعنا من البحث عن سعادة دائمة أو أبدية داخل الزمن وما الذي يمنع من تجذير اللانهائي داخل المتناهي؟ بل وما الذي يمنع الإنسان حتى وهو في أقصى حالات وضعه المأساوي من أن يكون كسيزيف يلتقي بسعادته وهو يتسلق الزمن؟ أليس التاريخ هو هذا الذي ينفتح أمامنا، ليس باتجاه سعادة نلتقيها وإنما باتجاه فعل يصنعها؟ هذه الأسئلة تضع الموقفين التشاؤمي والعدمي موضع نظر ولكنها تتفهم الموقف العبثي.

العبث في الفلسفة الوجودية هو دليل العرضية المطلقة للوجود، سواء تعلق الأمر بوجود العالم أو بوجود الإنسان. فالإنسان يجد معناه في عرضية وجوده، في مشروعاته وفي مواجهته لقدره وفي تحمل حريته وبالتالي في فعله. بهذا المعنى تكون للعبث قيمة أنطولوجية بما أنه التجربة السعيدة للامعقول. " السعادة والعبث ولدان لنفس الأرض. إنهما متلازمان. وإنه لمن الخطإ القول إن السعادة تتأتى ضرورة من اكتشاف العبث "[1] . هذا التلازم هو صنو الإيمان بعالم واحد لا مهرب لنا منه وهو العالم الذي ينفتح فيه الممكن للفعل وفيه يكون " القدر شأنا إنسانيا "[2] وفيه يواجه الناس أقدارهم دون ضجيج. أ ليس ذلك هو الفرح الصامت

---

[1] Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris1975 (1re éd.1942), p.165.

[2] نفس المرجع، ص165

لسيزيف الذي يتملك مصيره رغم ثقل الصخرة التي يدفع؟ فرحه هو جهده الموصول والمتوتر وهو تجربته رفع الصخرة التي تظل خفيفة بالنسبة إلى الذين لم يجربوا حملها. القيام بالفعل رغم مأساويته وتعويل الإنسان على ذاته لأنه لاعائل له إلا ذاته ووفاؤه لذاته هي ما يصنع يقينه بمعناه في صلب التناقضات والمفارقات. سيزيف الإنساني يعلم أن " سيزيف وقد شاخ وكل لن يكون قادرا غدا على دفع الصخرة عاليا مثلما يفعل اليوم "[1]. لكن ذلك لا يحزنه لأنه مدرك لحظته تلك وليست هي التي تثنيه عن مواصلة الدفع ما ظل قادرا على ذلك، فتلك سعادته في حريته الزمنية وفي تناهيه وليست في الخلود اللازمني الذي تقوله الأسطورة. فصخرة سيزيف لها زمانها ومكانها تدحرجا وارتفاعا. إنها تتدحرج على " سطح مائل هو منحدر الجبل. الصخرة تتدحرج من القمة، إنها تبحث عن وهاد السفح... الصخرة المتدحرجة تبحث عن التوازن "[2] وسيزيف هو الذي يرفع الصخرة وما تكاد تستقر. أ ليست تلك هي حركة الرغبة ذاتها، رغبة ليست للإشباع بل للتكرير والعود في التاريخ كما في الطبيعة، رغبة هي الانحراف عن استقامة المسارات وذلك الانحراف هو الحرية، والرغبة في الحرية أو في السعادة التي

---

[1] Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce* ، مرجع مذكور، ص211.

[2] نفس المرجع ونفس الصفحة

هي تعبيرتها الفعلية هي المحرك وكأن العالم في غير ما حاجة إلى محرك أول وزمنه هو زمن ثالث بين زمن التوازن فوق القمة وزمن الإنحدار نحو السفح أو هو هذا الجهد المبذول كتوتر بين الزمنين. فالصخرة لا تكف عن الإنحدار وسيزيف لا يكل بحمله مادام قادرا على تسلق المكان والزمان باتجاه الأعلى. ثقل الصخرة لم يسحقه ما لم تكن صخرة القبر ورغبته في الأقصى لم تخب ولا شيء مما هو إنساني غريب عنه. فـ " في الصراع ذاته باتجاه الأعالي ما يكفي لإفعام قلب الإنسان. يجب أن نتخيل سيزيف سعيدا "[1]. فعالم سيزيف واحد، إنساني، دون أصنام. مصير سيزيف بين يديه وفعله صانع معنى صامت دون ضجيج وسعادته وحدة مع الأرض ومع السمو في نفس الآن، وحدة حياة وليست وحدة موت، فمن " يدافع عن الحياة ينخرط في مواجهة الإستعباد والكذب والرعب "[2]. ليست السعادة إذن في البحث عن وجود لم نكنه لنكونه بل في تجذير كينونة ما نزال نصيرها في التوحد أو الإلتقاء بما نرغب فيه حتى وإن كان بسيطا: " أن يحس المرء روابطه بأرض، ومحبته لبعض الناس ومعرفته بوجود حيز ما زال فيه للقلب أن يجد

---

[1] Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe* ، مرجع مذكور، ص166.

[2] Albert Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951, p.340

رضاه. في هـذه[الروابط] وحدها كثير من اليقين بالنسبة إلى حياة واحدة للإنسان" [1].

هي ذي بعض السمات التي يختلف بها الموقف العبثي عن الموقفين التشاؤمي والعدمي اللذين يسيجهما الخوف ويخجلهما أن نكون سعداء مع أنه " ليس ثمة ما يخجل في أن نكون سعداء. لكن اليوم، الغبي ملك، وأسمي غبيا من يخاف الإستمتاع "[2]. وما السلطان غير الخوف؟ " جحيم هي حياة الأغبياء والمجانين، وجحيم هي الحياة المريضة بالحياة "[3] . وأي مرض أشد من تشاؤمية لا يزعجها الفرح فحسب بل هي تستبعده وهي جاهلة به؟ وأي داء أعضل من عدمية تامة السلبية لا تسلم بالفرح إلا وهي متأهبة سلفا لهجرانه باتجاه نقيضه؟

إذا اتفقنا على أن الإنسان ليس شيئا بل هو حركة وفعل، وإذا سلمنا بأن الرغبة تجاوز وخروج دائم عن الذات، أي أنها حركة زمنية متجسدة في مرامي عينية، فإن الموقفين التشاؤمي والعدمي يقدمان الرغبة وكأنها مفصولة عن موضوعها إما لأن الموضوع يتباعد في الحركة ذاتها التي تقربه وإما لأنه يذوب في الإشباع أو الضجر لحظة تحقيقه. فجدلية الرغبة يقع التفكر بها هاهنا من

---

[1] Albert Camus, *Noces*, p.60, cité par Pierre Nguyen-Van-Huy in *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus* ، مرجع مذكور، ص8.

[2] نفس المرجع أعلاه، ص21 في **أعراس** كامو، وص4 من كتاب فان هوي.

[3] Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce* ، مرجع مذكور، ص207.

جهة السلب أي كتوهم واستحالة وعدم اكتمال، وهو تفكر مرتبط بفهم معين للزمن الذي يدرك على أنه هدم وتحطيم وإعدام حيث يبتلع الماضي المستقبل المرغوب وحيث لا يكون الحاضر من حيث هو حضور عابر غير إظهار للفناء والتلاشي، وبهذا الشكل يكون الزمن هو الصورة المتحركة للموت. فإذا كان كل موضوع وهما وكل حياة تلاشيا زمنيا وكل وجود كيانا عارضا وعطوبا وكل متعة وهنا فإن الإقبال على الحياة سيخبو تلقائيا وتصبح الحياة تعاسة والوجود شرا بما أن الرغبة التي هي ماهيته طلب دائم وموهوم[1].

لعل ما لم تدركه هذه المواقف هو أن " تجربة الزمن هي تجربة حرمان دائم و تعويض مستمر. فالزمن لا ينتزع لحظة من حياتي وجانبا من جوانب وجودي إلا و يعوضني غيرها، وإذا كان الزمن مصدر غم فهو كذلك مصدر تجديد "[2]. أما الرغبة التي كالبرميل المثقوب- في ما كنا أشرنا إليه مع أفلاطون- فإنها ليست كذلك إلا لأنه وقع إدراكها كخصاص أو عوز ووقع اختزالها في الحاجة. وإذا كان الأبيقوريون مثلا - فيما يلاحظ أوبنك- قد ردوا الإعتبار لمباشرية المتعة وما تؤدي إليه من

---

[1] انظر، Robert Misrahi, *Traité du bonheur II. Ethique, politique et bonheur*, Seuil, Paris 1983, p.200-201.

[2] Ferdinand Alquié, *Le désir d'éternité*, PUF, Paris1987 (1re éd. 1943), p.39

سكينة وتحرر من الأوهام والألم والخوف والتبعية، وإذا كان النموذج الأبيقوري لحياة راضية ومطمئنة ومتحررة من الضيق يبدو لنا اليوم كأفق متباعد لعالم أفضل فلأن أبيقور أغفل استشراء الأوهام وتجاهل ضروب القمع والتحريم وتناسى جدلية الرغبة التي يتسع مداها بقدر إشباعها[1]. فالرغبة لا تموت بإشباعها بل هي كطائر الفنيق أو كالعنقاء تخرج من رمادها لأنها لا تكف عن الوجود كحياة. الإشباع المتعدد الأشكال لا يحول الذات إلى جوهر ثابت أو إلى شيء ميت بل هو يكثف وتيرة التدبير الوجودي لتعبر الذات عن دلالات أخرى أو تعيد نفس الدلالات بكيفيات مغايرة. بهذا المعنى تكون " الرغبة سعادة. السعادة منقوشة في كينونة الرغبة ذاتها من حيث هي حركة لا تنضب باتجاه الفرح المكرور الذي هو عينه وهو المغاير دوما، هو المألوف وهو المستجد دوما "[2] في نفس الآن لأن الرغبة قدرة على التجدد في اختلاف الحالات والكيفيات وبذلك هي أثرى من الإشباع أو الإستجابة. مثل هذا الفهم يفترض تصورا للرغبة لا يجعل منها مجرد عوز أو خصاص وتصورا للزمن لا يجعل منه سيلانا لا ينفك يمضي حاملا معه كل ما أهلكه.

---

[1] Pierre Aubenque, « Les philosophies hellénistiques » ، مرجع مذكور، ص218.

[2] Robert Misrahi, *Traité du bonheur II* ، مرجع مذكور، ص202.

فما تكون الرغبة إذن؟ " الرغبة لا تحمل أي عوز؛ وما هي كذلك معطى طبيعيا؛ إنها وتنظيم المتباينات العاملة واحد؛ إنها سيرورة ضدا على بنية أو أصل؛ إنها وجدان ضدا على إحساس؛ إنها فرادة (فردية يوم أو فصل أو حياة)، ضدا على ذاتية؛ إنها حدث ضدا على شيء أو شخص. وهي تنطوي بخاصة على إنشاء خارطة محايثة أو " جسد دون أعضاء " يتحدد- وحسب- بمناطق الكثافة وبالعتبات و بالفروق وبالإندفاقات. وهذا الجسد هو جسد بيولوجي شأن ما هو جسد جماعي وسياسي.؛ وإنه على هذا الجسد تنعقد وتنحل التنظيمات، وهو الذي يحمل أسنة ترحل التنظيمات أو خطوط الإنفلات "[1]. بين ما في هذا التعريف الدلوزي من عمل على الإبتعاد بالرغبة عن مفهومي الذات والقانون خاصة. فالذات تحيل إلى ما شحنها به كامل تاريخ الميتافيزيقا من دلالات الوحدة والتمركز والمرجعية والإيجابية أي إلى ما يقصي الكثرة والتناهي والعرضية والتقبلية وعطوبية الكيان الصائر. أما القانون فيحيل على الحكم والمنع والتثبيت. وبالتالي فإن ربط الرغبة بالذات وبالقانون يجعل منها معطى طبيعيا تعمل المؤسسة الثقافية على قمعه وهو ما يرتد بالرغبة مرة أخرى إلى مستوى العوز والحاجة اللذين كنا أشرنا إلى بعض ما يؤديان إليه من مزالق. لذلك فإن بسط الرغبة في الجسد

---

[1] Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous*, Minuit, Paris2003, p.119.

وفي الكثرة وفي الفرادة وفي الحدثية وفي تعدد الإيقاعات وفي صيرورة ما ينعقد وما ينحل هو ما يمكن من فهمها كاقتدار به تربو قوى الحياة وبه تزكو جدة صيغ الوجود وبه يواجه الموجود قوى التعطيل بالترحل والإفلات من التثبيت. فما السعادة إذن إن لم تكن هذه الرغبة العاملة كنقطة استهراب في خارطة المحايثة؟ ما السعادة إن لم تكن رغبة تواجه مكبلات ومراقبات السلطان؟ ما السعادة إن لم تكن فرحا في اليومي والجزئي والبسيط وفي النوم واليقظة؟ ما السعادة إن لم تكن مواجهة للتسويف والتأجيل والإرجاء واستمتاعا بالراهن أو بالحاضر الأكثر محدودية؟

مثلما بينا أن الرغبة ليست عوزا كنا أشرنا كذلك إلى أن الزمن ليس تصرما مهلكا وحسب. فالذي يرغب، رغبته متجددة في حضور فعلي هو حضور الحاضر الذي تتحرك فيه الرغبة. وإذا كانت الحركة قطعا للمسافات فإنها في ذات الآن فعل قوة تتحقق، وذلك التحقق هو الراهن الذي تعبيرته الزمنية هي توتر الحاضر. الحاضر ليس هو ملاء الحضور بل هو الآن المحض الذي لا يكف عن الإنقسام، إنه الآن المنفتح في كل الإتجاهات بما في ذلك انفتاحه للازمني وللممكن وللمخيال. بهذا المعنى لا يتماهى الحاضر مع الواقع بل مع الراهن. الواقع هو المتشكل أو السائد من الأمر الذي يتخذ صورة ما لا يقاوم أما الراهن فليس هو ما نحن إياه بل هو ما لا نكف عن الإنفصال عنه. الحاضر ليس

سكونا بل هو عدم توازن يمنع من السكون لذلك قلنا إنه لا يتماهى مع الواقع إذا ما قصرنا الواقع على أنه مجموع الوقائع بل هو ما يمكن من الإنفصال عنه وما ذلك الإنفصال هروبا يضحي بالحاضر ذاته من أجل مستقبل مجهول المعالم أو يستدعي ماضيا تحييه ذاكرة منافقة. وحينما قلنا إن الحاضر يمتد في الممكن فإن الممكن المعني ليس هو ما يضاد الواقع، والواقع ليس هو" الممكن الذي وقع إفناؤه...[بل] هو الممكن المشبع والذي هو في أتم فعاليته "[1]. بهذا المعنى يظل الممكن الفاعل هو ما يربو على الواقع أو كأنه هو خيالي الواقع. فـ " الخيالي أكثر قربا وأكثر بعدا مما هو بالفعل. هو أكثر قربا بما أنه الرسم البياني لحياة ما هو بالفعل في جسدي... وهو أكثر بعدا... [بما أنه] النسيج الخيالي للواقع "[2] و الإنسان لا يحيا في الواقع وحسب بل هو يحيا في الخيالي أيضا. والمخيلة الراغبة هي المخيلة المنفتحة حتى على الطوبى أو الإيطوبيا أو على هذه المدينة التي دون أسوار. فـ " خارطة للعالم لا تحمل إيطوبيا لا تستحق حتى أن نلقي عليها نظرة لأنها تترك جانبا البلاد التي ترتحل إليها الإنسانية دوما "[3].

---

[1] S.Kierkegaard, *La maladie à la mort*, trad.Paul-Henri Tisseau, éd.Robert Laffont, Paris1993, p.1209.

[2] M.Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, coll. Folio/Essais, Paris 1964, p.24.

[3] القول لأوسكار وايلد (Oscar Wilde)، ذكره Roland Fischer, « Eléments d'une histoire de la vision utopique du monde » in Revue *Diogène*, n°163, Juillet-Septembre1993, p.6.

وليست هذه الرحلة رحلة تخييل واهم بل هي رغبة الإنسان منبسطة في المكان وفي الزمان. فالإيطوبيا ليست متعالية بل هي " منخرطة في الحاضر شأن مداخلة الحلم للحياة "[1]، والطوباويون، هؤلاء الذين تسكت عنهم الفلسفة رغم حضورهم وعظيم تأثيرهم اللامعلن على أكبر الفلاسفة، كانوا أكثر جرأة من المنظرين الكبار نتيجة قربهم من المعاناة اليومية للناس. فالغضب الذي يحركهم هو غضب الناس الذين يقتسمون معهم عينية التجربة وكان لهم من الأسلحة ما لم يكن لأصحاب الصالونات. انتماء هؤلاء الطوباويين هو في الغالب انتماء للصناع والمزارعين ولذلك كان احتكامهم إلى العقل العملي أكثر منه إلى العقل البرهاني، ولذلك أيضا شكل ما لم يلتفت إليه الفلاسفة الرسميون مادة لكتاباتهم فكان اهتمامهم موجها إلى تطلعات الطبقات الأفقر وإلى ما يصنع سعادة الإنسان وفقا للوسائل المتاحة بحثا عن النظام السياسي الأفضل وعن التنظيم الاجتماعي الأكثر تلاؤما مع الفطرة الإنسانية. فالحرية عندهم ليست حالة للفكر بل هي حق واقعي وعمل على التخلص من العسف والتبعية. وإذا كان تحقيق السعادة والحرية يتطلب جهدا به يبلغ الإنسان تماماته، فإن الطوباويين لم يروا- كما رأى الفلاسفة-

---

Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris 1967, p.26. [1]

أن الإستكمال مؤد لا محالة إلى تطور باتجاه الأفضل [1] معرفة وسياسة واجتماعا.

إذا كانت الإيطوبيا تصف بلادا متخيلة فيها العدل والحرية والفرح فهي بذلك تعلم البلاد الواقعية كيف يجب أن تكون وتذكرها بما تنساه حين تماهي بين الواقع والممكن. الإيطوبيا مربكة لذلك لم يتردد لويس الرابع عشر في حرق كل مخطوطات فنلون (Fénelon) لأنه رأى فيها تهديدا للعرش[2]. " وبالفعل، **الإيطوبيا هي التي تصنع الرابطة** بين الفلسفة وعصرها... ففي كل مرة، مع الإيطوبيا تصبح الفلسفة سياسة وتوصل نقد عصرها إلى مداه الأقصى. الإيطوبيا لا تنفصل عن الحركة اللانهائية: إنها تشير تأثيليا إلى الترحل المطلق لكن دائما في النقطة الحرجة التي يرتبط فيها الترحل بالوسط النسبي الحاضر وتخصيصا مع القوى المخنوقة في هذا الوسط "[3] ،ولعل الذين يحاكمون الإيطوبيا على أنها هذا الذي لا يقبل التحقق إنما يحاكمونها وكأنها واقع أنطولوجي بينما هي أداة استكشاف واستكمال لخلق صور-أمنيات(images-souhaits) تؤكد خصوبة الرغبة وثراء

---

[1] انظر، Charles Rihs, *Les philosophes utopistes*, éd. Marcel Rivière &Cie, Paris 1970, pp.8-10

[2] انظر، نفس المرجع، ص27، هامش عدد8. " لم يكن لويس الرابع عشر على خطإ وهو يرى في فنلون فكرا حالما إلا أنه عدو خطير للملكية لذلك أمر- بعد موت دوق بورغونيا- بحرق كل مخطوطات معلم حفيده التي يحتفظ بها ". وهذا المعلم هو فنلون.

[3] G.Deleuze&F.Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* ، مرجع مذكور، صص95-96.

الرموز المعبرة عن تلك الرغبة، وهذه الرموز هي تأويلات متعلقة بإشباع الرغبة وبمضمون حالات الوعي الملازمة للوضع البشري. وعليه فإن الإيطوبيا " لا تحيل على اللامكان وحسب بل هي تحيل كذلك على الهنا والآن "[1]. بهذا المعنى، الإيطوبيا ليست واقعا نموذجيا وإنما هي نموذج واقعي للصراع ضد قوى التعطيل بما في ذلك ما تنسله هي من هذه القوى. الإيطوبيا تفتح المستقبل في الحاضر وتتيح للفعل فرحته وللفرحة انخراطها في الحياة. وبذلك تكون خاصيات الكائن الإنساني هي الحياة والفعل والفرح في الراهن الحدثي. فالزمنية تخترق الإنسان بقدر ما يخترقها وهو يعيها ولا يعيقها، والإرادة إذا توجهت بوعي إلى المستقبل- من حيث هو الممكن- قدرت توقعاتها وعرفت ما سيمكنها من السعادة أما الإنفعال اللامتبصر فإنما هو جهل بالذات وبالزمن ورفض للصيرورة. على أن الإنتباه للمستقبل ليس تمكنا منه بالتمام، ولذلك يكون القبول به هو القبول بالمخاطرة. وإذن، "لا يتعلق الأمر بترميم حياة نعرف أنها فانية حتما وإنما بحياة إنسانية هي أبد يقع اكتشافه وفهمه في الزمن "[2]. هذه الحياة الإنسانية لا يمكن أن تعزل عن القيمة وبالتالي لا يمكن فصلها عن الوعي بالزمن وعن الرغبة في الوصول إلى

---

[1] نفس المرجع، ص96.

[2] Raymond Polin, *Le bonheur considéré comme l'un des beaux arts*, PUF, Paris 1965, p.113.

التمام. إلا أن ذلك الوعي وتلك الرغبة لا يمكن أن يكونا إلا تجريبا. والتجريب الذي نعنيه ها هنا نشتقه- مع فرانسوا فدييه- من الفعل الفرنسي القديم " espérir " الذي يعني القيام بتجربة ما ونحن في الجوار المباشر للهلاك (périr) ومع ذلك يحدونا ويحملنا الأمل(espérer) باتجاه ما نجرب[1]. مثل هذا الفهم للزمن وللصيرورة وللرغبة لا يمكن إلا أن يكون ثقيلا على كواهل الذين سطح اليسر والسهولة وعيهم ووجودهم في ثقافة الفرجة والألعاب التافهة والمنوعات التلفزية الرديئة ومسابقات " الثقافة العامة " ومراهنات القمار- أيا كانت أسماؤها- وشبكات الدعارة والمخدرات والمضاربات وانتظار البركة المجهولة لما تختاره الحواسيب من أسماء تحلم بملايين الليرات أو الدنانير أو الجنيهات أو الدولارات. ويدخل الكل في وهم الثراء السريع دون جهد وتتحول الرغبة إلى مرض وهي التي كانت السعادة موضوعها.

السعادة قيمة نادرة وهي لا تنجز في اليسر بل في العسر. وإذا كانت هي المرغوب فيه فلأن رغبة دون موضوع تفقد فضيلتها أي أنها تفقد ما هي به رغبة. وإذا كانت السعادة هي موضوع

---

[1] تلك هي الملاحظة التي يبديها فرانسوا فدييه في تعليق موجز على الدلالة الثانية للتجربة، أما الدلالة الأولى فصيغتها هيدغيرية حيث الحديث عن تجربة منهمة بالذي يعنيها، تجربة يمكن تكريرها والتثبت منها.(انظر، Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad. Par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Gallimard, Paris 1976, p.9.)

الرغبة فلأنها أجدر ما يمكن أن تتخذه الرغبة موضوعا لها وما سوى ذلك هي اشتهاءات وحاجات ونزوعات هي كاللواحق وليست هي مما يشرف به الإنسان في كثافة تجربته وفي ثراء كينونته وفي امتداد صلاته وفي تنوع المصادر الأصيلة لفرحه بما في ذلك معرفته ذاته. أ لم ينبهنا الفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو على الأقل إلى أهمية العودة على الذات وإلى ضرورة أن تعرف الذات ذاتها؟ فكيف إذا تعلق الأمر بالسعادة أن لا تكون الآصرة بينها وبين الوعي المجسد بها هي مما لا يمكن نكرانه؟ لقد رفض الفلاسفة في الغالب اعتبار السعادة حالة من الملاء والرضى الناتجين عن توافق تلقائي وطبيعي بين الكائن وشروط وجوده، و " في ما عدا الكلبيين الذين يميلون إلى اقتراح سعادة فأر ديوجين- اللاعب و الراقص حول صاحبه دون هم- كنموذج لسعادة البشر، فإن الفلاسفة لم يسلموا قط بالقول إن توافق الحيوان ووسطه وتكيفه الطبيعي مع العالم وتحقيق الحيوان البالغ بشكل متواتر للكمال الخاص بنوعه هي ما يشكل الشروط الكافية للسعادة. إن النشاط البيولوجي الأتم لكائن حي، والتطور الأكمل لطبيعته الحيوانية لا يستحقان اسم السعادة "[1]. لا تتبني

---

[1] R.Polin, *Le bonheur considéré comme l'un des beaux arts* ، مرجع مذكور، ص14. ما كنا أشرنا إلى فأر ديوجين الكلبي سلبا مع ريمون بولان إلا من جهة التأكيد على ضرورة الوعي والمعرفة الضروريين للسعادة واللذين لا يغني عنهما التكيف والإشباع الطبيعيان. أما من جهة موقع الحيوان ورمزيته في الفلسفة الكلبية فالأمر أجمل وأعمق بصيغته التهكمية. ففأر ديوجين هو المناسبة التي يقول من خلالها الكلبي انشغاله

السعادة إذن على الجهل بها كسعادة ولا على الجهل جملة من حيث هو العقل في حالة بطالة والحس في حالة تخدير والإقتدارات في حالة استقالة أو إقالة أما الذين ماتت منهم الخواطر فـ " سيان تكلموا أو ضرطوا " كما كان يقول الكلبي دمتريوس(Démétrius). فالسعيد يتعلق بعقله حتى وإن كان في ذلك حجة على غباوته وفق عبارة لفولتير. وعليه تظل تجربة الشقاء أعظم من التفاهة وتظل السعادة قدرة للذات على اقتلاع ذاتها من تفاهة المكرس تدفعها رغبتها إلى القطع مع النماذج والعادات المكرسة. فـ "العادة هي الماضي المنيخ على الحاضر "[1]، بل هي رفض للزمن، لا لأن الماضي يبدو فيها كحاضر وحسب بل لأنها رفض للتغير وانبناء ضد الصيرورة ورد فعل متشاكل على كثرة التجارب، إنها قوة موت وعجز عن القيام بالفعل على غير مثال إلى حد تحولها في الحالات القصوى إلى ما يشبه " خوف العصابيين من كل جديد وإلى كره كل إبداع وإلى العجز عن القيام بفعل لا سابق له "[2].

بالحاضر حتى لا يغرق في الحنين إلى الماضي أو في مخاوف المستقبل وحتى يؤكد الإكتفاء بالقليل فلا يتباكى ولا يتشكى مقارنا حاله بحال المتخمين وحتى يبرهن تهكميا على احتقاره للمواضعات ولنظر الآخر وحتى يربك كل الأقوال والأفعال التي تزعم لنفسها الجدية والصرامة. (لتفاصيل أكثر بالإمكان الرجوع- على سبيل المثال لا الحصر- إلى كتاب تهكمي وجميل هو أيضا : Michel Onfray, *Cynismes.Portrait du philosophe en chien*, éd. Grasset, Paris 1990)

[1] F.Alquié, *Le désir d'éternité* ، مرجع مذكور، ص22.

[2] نفس المرجع، ص32.

إذا كانت العادة هي الغالبة على الوجود اليومي الذي يتشكل نمطيا وبصورة رديئة وليس فيه إلا التردد بين المستحب والمستكره فإنه يعسر حينها الحديث عن السعادة اللهم إلا إذا فهم الناس السعادة على أنها الإستمتاع الملتبس بالتملك العرضي أو هي ضرب من الإنتشاء الوجداني لسيكولوجية الباطن كما يقولها الحس المشترك. لكن اختزال السعادة في هذا الإستمتاع بالمألوف يعيدنا مرة أخرى إلى هيمنة العادة وتخرج السعادة من مجال القيمة ليسيجها التشريط الثقافي السائد، تشريطا يصنع وعي الإحتماء ويفرض تقنيات نمذجة وتنميط ويستحث الوعي على تبطن كل الأوامر المؤدية إلى التسليم بل وعلى المطالبة بمزيد إنتاج تقنيات الإيهام والإغتراب التي يعيشها الفرد والجماعة على أنها سعادة مع أنها إيهام بالوجود السعيد لأنها عاملة في صلب توليد المزيد من الحاجات والإشتهاءات التي يحسب الناس أنهم يسعدون بتحقيقها، ولن يحققوها نتيجة توالدها السرطاني.

لكن أ مؤدى هذا التوصيف هو ضرورة خروج الفرد عن/على الجماعة ليكون سعيدا؟ تلك فرضية يائسة/ بائسة لأن مجال التفكير بالسعادة ومجال اشتغالها ومجال انبساطها النظري والعملي هو المجتمع السياسي. وحينما أشرنا إلى التقنيات الموهمة بالسعادة إنما كنا نشير في نفس الآن إلى تقنيات الإدماج الإجتماعي الهولستي التي تقصي المغايرة والإستقلالية وترسخ

مبدأ المحافظة على الموجود خشية المخاطر التي تتهدد التوازن الذي يبحث عنه كل نظام سواء كان ذلك النظام نظاما اجتماعيا أو اقتصاديا أو سياسيا أو بيولوجيا. وعليه فإن ضرورة الوجود الجماعي ليست مرادفة ماهويا للوجود السعيد وليست معارضة بالطبيعة للسعاة مثلما ذهب إلى ذلك فرويد. وبالتالي ما لم تكن السعادة هبة أو حرمانا فإنها بناء دؤوب في مواجهة المقاومات والعطالات الداخلية والخارجية أي أنها ممارسة للرغبة التي تعي الإعاقات وتدرك في نفس الآن ثراء الزمن التاريخي والزمن الفردي. أ لم يؤكد سبينوزا أكثر من مرة أن الحياة العاقلة مع الجماعة هي دليل حرية وهي أفضل من حياة العزلة(**الإتيقا،** الكتاب الرابع، القضية73) وأنه ليس أجدى للإنسان من الإنسان(حاشية القضية18 من نفس الكتاب) وأن تعاون الناس هو الذي يقيهم المخاطر، فالإنسان حيوان سياسي رغما عن سخرية الهجائين وكراهة الثيولوجيين للأشياء الإنسانية ورغما عن امتداح السوداويين للحياة الفظة والمتوحشة(حاشية القضية35 من نفس الكتاب) وأن العقل الذي يحثنا على البحث على ما هو نافع لنا يعلمنا ضرورة الإجتماع بغيرنا(الحاشية الأولى للقضية37 من نفس الكتاب) بل ويذهب سبينوزا إلى درجة القول إن الإنسان إله للإنسان شريطه التزامه بالعقل ولكن قليلا ما يحيا الناس بشكل معقول(حاشية القضية35 من نفس

الكتاب). تقييد هذه القضية الأخيرة ليس معناه اليأس من المعقولية أو الدعوة إلى حياة العزلة بل إن الأمر لأدعى- والحال تلك- إلى تمتين العلاقات والروابط وإثرائها في امتداداتها الفاعلة بين الناس لتقليص مصادر العنف وتنمية عناصر القوة والإقتدار التي تحرر من الحزن والخوف والتوهم.

تبعا إلى ذلك لا يمكن إغفال الرابطة بين الفردي والجماعي حتى بالنسبة إلى أشد المواقف فردية كما في التعبيرات الصوفية مثلا. فالفجيعة النفسية والإجتماعية- السياسية التي عبر عنها المتصوفة هي استجابة مأساوية للكثير من دواعي الإحباط جعلتهم يؤمون شطر ينابيع الرؤية لا يملكون شيئا ولا يملكهم شيىء، علمهم كنز أقاموا عليه جداره، حركوا اللغة حقيقة ومجازا وضربوا خيامهم قرب العرش كما يقول البسطامي، سعادتهم امحاء أو اتحاد أو هي هذا الكل في حضرة الضمائر وفي ما وراء الضمائر[1] بحثا عن درجة الكمال القصوى، ذلك أنه " ما كل صاحب سعادة يعطى الكمال، فكل صاحب كمال سعيد وما كل سعيد كامل. والكمال عبارة عن اللحوق بالدرجة العلى و

[1] " فقل إله وقل عالم وقل أنا وقل أنت وقل هو والكل في حضرة الضمائر ما برح وما زال. فزيد يقول في حقك هو وعمرو يقول عنك أنت وأنت تقول عنك أنا، فأنا عين أنت وعين هو وما هو أنا عين أنت ولا عين هو فاختلفت النسب. " (محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، مكتبة الثقافة الدينية/المركز الإسلامي للطباعة، القاهرة، دون تاريخ، المجلد الثاني، ص278)

هو التشبه بالأصل "[1] ، ومن بعض شروطه الرياضة والمجاهدة والتخلص من أسر الطبيعة العنصرية والإكتفاء منها بالضروري الذي يحفظ بقاء الجسم الذي بوجوده واعتداله يحصل للنفس مطلوبها من العلم بالله. وتلك مرتبة لا يصلها صاحب النظر، لأنه في غم ينتظر متى ينقضي سفره ويرجع إلى بدنه[2] أما صاحب الكمال فهو الذي يطرب طرب الأبد، لا يعرف حزنا لأن الحزن " حال وليس بمقام وهو مؤد إلى خراب القلوب...[و]لا يخرج عن مقام الحزن إلا من أقام في مقام سلب الأوصاف عنه "[3] فكان قلبه زكيا، صافيا، ليس فيه غفلة ولا ظلمة ولا جفوة، تذهب منه البواطل وتبقى الحقائق حتى يصير كالأخـاذة[4]. مطلب الكمال هذا ليس هروبا من العالم وليس تطليقا للوجود وليس غيابا للذات وللوجود جميعا مثلما يفترض ذلك محمد مزوز[5]. طلب التخوم

---

[1] نفس المرجع، ص272.
[2] انظر نفس المرجع، صص273-274.
[3] نفس المرجع، ص187.
[4] " ومن القلوب ما هو بمثابة الأخاذات- أي الغدران: جمع أخاذة، وهو المصنع والغدير الذي يجتمع فيه الماء- فنفوس العلماء الزاهدين من الصوفية والشيوخ تزكت وقلوبهم صفت، فاختصت بمزيد الفائدة فصاروا أخاذات. "(عبد القاهر بن عبد الله السهروردي، **عوارف المعارف**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية1983، ص12)
[5] انظر، محمد مزوز، **من أجل أنطولوجيا إسلامية**، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق1993، وتخصيصا الفصل الثالث الذي عنوانه: التجربة الصوفية غياب الذات والوجود. وهو الفصل الذي ينتهي فيه المؤلف إلى حصيلة سلبية بالتمام لكامل التجربة الصوفية: " التصوف هو حكمة طبيعية مقلوبة، والمتصوف هو فيلسوف طبيعي يسير على رأسه. "(ص143)، " التصوف قائم على محاربة الرغبة "(ص145)، " احتقار التعدد في تجلياته المختلفة "(ص147)، المتصوف " قد استعاض بالنور عن اللوغوس "(ص148)، عند المتصوف" ينقلب الوهم إلى حقيقة"(ص151)، في التصوف " نحن

القصية نعرف اشتداد أواره مع الدولة العباسية لحظة توالي الخلفاء الضعاف خاصة ولحظة انتعاش الفسق والظلم والغش واللصوصية وحركات التمرد ولحظة ناصر سلاطين الجور الفقهاء وناصرهم الفقهاء. فكيف يسلخ التصوف عن هذا المشهد الإجتماعي- السياسي ليقرأ كغيبوبة إبستيمولوجية-أنطولوجية من جهتي غياب الذات والوجود؟ لو كان الأمر كذلك فبم نفسر إصرار الحلاج وهو يصلب على ألا يرجع عن دعواه؟ بم نفسر محنة المتصوفة تشريدا وتقتيلا على أيدي سلاطين الملة؟ وبم نفسر لجوءهم إلى التأويل منفى لهم متقلقلا بين المرئي واللامرئي وبين المقدس والجنون قائما على الحدود الجسدية بين المجاز الأنوثي والمجاز الملائكي؟ أ ليس في ذلك إفساد لبلاغة فقهاء الجور ولبلاغة الرياء السائدة ولثاويها المعتقدي- السياسي ومن ورائها إرباك لبنية التراتب الإجتماعي حتى ينفتح لمن هم في المرتبة الدون أفق تعمل كل ضروب التحكم على إغلاقه؟ وهب أنهم أخفقوا وخسروا الحل فإنهم لم يخسروا الرهان إذا كان الرهان كسرا للمباشرية وتغييرا لـ " سياسة الحقيقة " وترحلا يستصحب القاطن والراحل، ترحلا يتجرأ به العقل على المحبة

أمام أنطولوجيا مريضة بالخيال "(ص155)، " التجربة الصوفية... خسرت الحل وخسرت الرهان. "(ص158)

ويتجرأ به اللسان على الموت ويتساند الثالوث لخلخلة المفاعيل السلطانية.

على أية حال، ما كنا نود بيانه هو عدم انعزال البحث عن السعادة عن الأحوال الحافة أو المطيفة كما يقول الفارابي، كزمان الفعل ومكانه وفاعله ووجهته وأداته وغايته[1]. فإذا كان كل من يرغب في السعادة يرغب في ما يعتقد أنه سعادته وبذلك تختلف سعادات الأشخاص فإن مجهودات الوصول إلى تلك السعادة تتغير خواصها تبعا لظروف الوجود، ولكن الرغبة في السعادة تبقى قاسما مشتركا. إذن ثمة عامل ثابت هو البحث عن السعادة وعامل متغير مرتبط بظروف الوجود. لذلك وجب التأكيد على أن الناس حتى وإن كانوا لا يفكرون إلا في سعادتهم الفردية، فإن الحياة تعلمهم وجوب التفكير في سعادة الآخرين. وقد أشار أنغلز إلى أننا إذا لم نأخذ بعين الإعتبار بحث الآخرين عن السعادة شأن بحثنا نحن عنها فإنهم سيحتجون ويعطلون بحثنا الخاص عنها[2]. إذن، إذا كان البحث عن السعادة هو الغاية الأساسية للإنسان فإن ذلك لا يصدق ذاتيا وحسب بل هو كذلك للناس بما هم ناس. فكيف للفرد أن يطالب بحقه في السعادة دون الإعتراف للآخرين

---

[1] " عيار الأفعال هي الأحوال المطيفة بالأفعال...[كـ] زمان الفعل والمكان الذي فيه الفعل ومن منه الفعل ومن إليه الفعل ومن فيه الفعل وما به الفعل وما من أجله أو له الفعل."(الفارابي، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، تحقيق د. سحبان خليفات، طبع الجامعة الاردنية، عمان1987، صص197-198)

[2] أنغلز، **فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية**، مرجع مذكور، ص72.

بنفس الحق؟ أن نكون سعداء وسط الآخرين معناه أن نكون سعداء معهم. لكن أليس في هذا التأكيد تفاؤلية تعول على إقصاء كل تضارب بين سعادة الفرد وسعادة المجتمع؟ لقد بين موزي أن هذه التفاؤلية تستند إلى مسلمتين: الأولى هي الإجتماعية الطبيعية. فإذا كانت طبيعة الإنسان هي أن يكون حيوانا اجتماعيا، وإذا كان وجوده لا يفهم إلا داخل جماعة أو داخل الإنسانية فإن كل غرائزه يجب أن تعمل في اتجاه الإنسجام العام. المسلمة الثانية تعود إلى القول إنه باندماج الإنسان في المجتمع يسود النظام الإجتماعي ويأخذ هذا النظام على عاتقه كل المطالب الفردية، يجيب عليها ويشبعها، وذلك هو الافتراض الروسوي. فمنذ اللحظة التي يصبح فيها الإنسان مواطنا لم يعد له أن يواجه صعوبات إنسان بل صعوبات مواطن، وهي صعوبات تنحل داخل " المدينة " وبذلك يزول الفصل بين الفردي والجماعي بل يفقد هذا الفصل دلالته إذ ينحو النظام الإجتماعي- السياسي في نفس الآن نحو سعادة الجميع كما نحو سعادة كل فرد وفق نفس النموذج. لكن تفاؤلية المبدإ أو المفترض لا تتوصل دائما إلى حجب التعارض بين السعادة الفردية والسعادة الجماعية وإلى تجاهل الإلتباس المأساوي للواقع[1] وإلى اختزال الإنسان في

[1] انظر، Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*، مرجع مذكور، ص141.

المواطن. فـ " المواطن ليس هو كل الإنسان والنظام السياسي الذي يحث على ألا يكون أناسه إلا مواطنين هو نظام لا يتعلق إلا بأشباح مجردة "[1]. ففي الكثير من الحالات يشتد الصراع بين الفردي والجماعي إلى حد انعدام الثقة الذي ينقلب معه التفاؤل إلى خيبة أمل. لذلك يعد إلغاء الفوارق بين السعادة والأخلاق والمجتمع تعميما فيه الكثير من المغالطة. و" بالفعل فإن مسألة السعادة الفردية ومسألة السعادة الجماعية لا تتطابقان أبدا. الأولى تتعلق باختيار **شخصي** والثانية هي الحصيلة الضرورية **لنظام سياسي** "[2]. من الأكيد أن السعادة الفردية تتهددها الكثير من التوهمات ولكنها إذا كانت سعادة المتفرد فإنها تحتاج إلى جهد موصول، ذلك أن " السعادة التي تكون خارج السلسلة تحتاج إلى انتباه أكثر من الذي تحتاجه السعادة التي على المقاس "[3]. فالسعادة التي على المقاس أو سعادة الإنقدار هي " سعادة التسلية، إنها العالم وقد أصبح موضوع فرجة، إنها التماهي مع أبطال وبطلات ثقافة الجمهور وذلك بفضل الشاشات والمجلات "[4] وكل تقنيات الإتصال التي لم يعاصرها كازنوف في ستينات القرن الماضي. لكن يجب التنبيه مع ذلك إلى أن رفض التماثل

---

[1] Raymond Polin, *Le bonheur considéré comme l'un des beaux- arts* ن مرجع مذكور، ص54.

[2] R.Mauzi, *L'idée du bonheur*...، مرجع مذكو، ص14.

[3] Jean Cazeneuve, *Bonheur et civilisation*، مرجع مذكور، ص111.

[4] نفس المرجع، ص114.

والإمتثال لا يعني رفض العالم ورفض الآخرين. فالتعارض بين الأنا وبقية العالم يقل توتره على الأقل لحظة تمكننا من تبادلات صادقة مع الكائنات والأشياء كما يقول برتراند رسل، وبفضل هذه التبادلات والمصالح التي لا يحكمها منطق الربح والخسارة دون سواه، يتمكن الإنسان من الإحساس بأنه جزء من مجرى الحياة وليس هو مجرد وحدة صلبة ومعزولة ككرة البليار التي لا علاقة لها بمثيلاتها إلا علاقة الاصطدام أو التصادم مما يعني أن كل افتقار إلى السعادة إنما هو ناتج عن تفكك داخلي وعن عدم انسجام خارجي. التفكك في الأنا ناتج عن غياب التنسيق بين الوعي واللاوعي وانعدام الانسجام بين الأنا والمجتمع ناتج عن انعدام الروابط الوجدانية والمصلحية الموضوعية. بهذا المعنى، الإنسان السعيد هو الذي لا يشكو من تصدع الشخصية ولا من عداء شخصه للعالم[1] أي أن السعادة توازن ولكنه توازن قد نختلف في تقديره وفي تحديد أسبابه وشروطه بل قد يصادفنا في الأغلب الأعم أن نرغب في عناصر السعادة، أي في العوامل المكونة للسعادة أكثر من رغبتنا في السعادة. فـ " الناس يفكرون في عناصر السعادة كالثراء والقيمة الإجتماعية والظروف الملائمة للعمل أكثر من تفكيرهم في

[1] انظر، Bertrand Russell, *La conquête du bonheur*, trad. N.Rabinot, Payot, Paris1949, p.156

السعادة ذاتها لأنه من الأيسر تخيل هذه العناصر وهي أكثر نفعا في العاجل "[1]. وقد عدد ستانيزلاس لكزنسكي ثلاثة مصادر للسعادة هي: حب الذات، والعقل، وغريزة حب البقاء التي تنفر من كل شر وتبحث عن كل ما يرضي الوجود[2]. كتابات القرن الثامن عشر مثلا حددت إجماليا ستة عناصر للسعادة هي: الصحة والرفاهية والحرية والاطمئنان والإنشغال الممتع وأخيرا التطبيق الصارم لأخلاق لا تبحث عن خنق الأهواء بل عن حسن توجيهها بتقويم صائب للقيمة الحقيقية لمختلف الموضوعات التي تتجه إليها الرغبة البشرية، وهذه الموضوعات هي الثروات والأمجاد والمتع، ويمكن عد هذه الثلاثة غاية للسلوك الأخلاقي شريطة أن يخضع كل توجه أو اندفاع نحوها إلى مراقبة العقل الذي يعين القيمة الحقيقية للأشياء المرغوبة، فيلطف الرغبة ويصححها ويهذبها. بهذا المعنى، تكون السعادة جملة من الإمكانات أو الجدارات والإشباعات والمصالح، أو هي التوازن الذي يركب ويشكل التنوع إذ يتعلق الأمر في السعادة باستثمار كل حظوظ الإنسان[3] بما في ذلك إرادته التي " تستطيع الكثير

---

[1] W.Tatarkiewicz, « Désirons-nous être heureux ? » ، مقال مذكور، ص27

[2] انظر، Stanislas Leczinski, *Œuvres du Philosophe bienfaisant*, t. I, p.327. ، ذكره Robert Mauzi, *L'idée du bonheur... au XVIIIe S*، مرجع مذكور، ص110.

[3] انظر، R. Mauzi ، نفس المرجع أعلاه، صص112-113.

ضد اليأس والتخبط والحزن المستديم والغم كما ضد الخوف "[1] والغضب والحقد. أ نعني بذلك أن الأمر كله متعلق بداخلية الذات وأن السعادة متوقفة على توازن الباطن؟ لا ريب أن ما اعتدنا تسميته باطنا والذي هو دخيلة الذات، ليس باطنا بدلالة التحجب والسرية والتملك الفردي. فالكائن الذي لا مكمن باطني له من جهة أنه منكشف بالكلية في الكلمة وفي الفعل، هو الكائن الإتيقي الذي تنبسط اقتداراته في الحيوزات والعلاقات وبالتالي يصبح الخارج بالنسبة إليه هو فضاؤه الحميمي وتنبسط دواخله موضوعا للقسمة لا يخصه وحده أما متى غلبه الحزن والقرف والحقد والخوف فليس له حينها غير تسميم حياة الآخرين بالعجز والنكد وهو يذرو عاهاته مع كل ريح. فالسعادة كالمعرفة تربو وتزكو بالقسمة وتتقلص بالحرص كالجلد المحبب(peau de chagrin). وما رأيت نصا يقول ذلك بأجمل وأصدق وأكثر راهنية مما قاله مسكويه: " إن متاع الدنيا قليل، فإذا تزاحم عليه قوم ثلم بعضهم حال بعض، ونقص حظ كل واحد من حظ الآخر. فأما العلم فإنه بالضد، وليس ينقص أحدا ما يأخذه غيره منه، بل يزكو على النفقة ويربو مع الصدقة، ويزيد على الإنفاق وكثرة الخرج، فإذا بخل صاحب علم بعلمه فإنما ذلك لأحوال فيه كلها قبيحة، وهي أنه: إما أن يكون قليل البضاعة منه فهو يخاف أن

---

[1] Alain, *La recherche du bonheur* ، مرجع مذكور، ص42.

يفنى ما عنده، أو يرد عليه ما لا يعرفه فيزول تسوقه عند الجهال، وإما أن يكون مكتسبا به فهو يخشى أن يضيق مكسبه وينقص حظه منه، وإما أن يكون حسودا فالحسود بعيد من كل فضيلة لا يود أحدا ولا يوده أحد "[1]

إذن، الوجود السعيد هو وجود الفاعلية والإستطاعة والإقتدار والقسمة أما التعاسة فوجود يخصيه العجز والحرمان والاستعباد وبادئ الرأي وضروب العداء والإيذاء. والذين يحملون الظروف والأوضاع كل مآزقهم إنما يفترضون الظرف عبئا والوضع بلية بينما الظرف شرط وجود والوضع فضاء فعل وتحرر يخلص من الهيبة الزائفة ومن وهم سعادة تامة وبهجة مترفة نحسب أنها حكر على الأغنياء والمتنفذين في هذا العالم أو هي إقطاعة لذوي الثروة والسلطان بينما هؤلاء كثيرا ما تتضاعف عليهم المكاره ويشتد بهم الوجل ويتعب منهم الجسم والنفس ويملؤهم الغيظ والحنق. " ولعل من يرى ظاهر الملوك من الأسرة والفرش والزينة والأثاث، ويشاهدهم في مواكبهم محفوفين محشودين بين أيديهم الجنائب والمراكب والعبيد والخدم والحجاب والحشم، يروعه ذلك فيظن أنهم مسرورون بما يراه لهم. لا، والذي خلقهم وكفانا شغلهم، إنهم لفي هذه الأحوال ذاهلون عما يراه البعيد

---

[1] مسكويه(أبو علي أحمد بن محمد)، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأمريكية في بيروت، بيروت1966، ص164.

لهم... ولعل بعض من يصل إلى الملك والسلطان يلتذ في مبدإ أمره مدة يسيرة جدا، بمقدار ما يتمكن منه ويفتح عينه، ولكنه بعد ذلك يصير جميع ما ملكه كالشيء الطبيعي له، لا يلتذه ولا يفكر فيه، ويمد عينه إلى ما لا يملكه، فلو ملك الدنيا بحذافيرها لتمنى دنيا أخرى أو ترقت همته إلى البقاء الأبدي والملك الحقيقي، حتى يتبرم بجميع ما وصل إليه وبلغته قدرته "[1]. أ لم يجب أنغزاغور(Anaxagore) من كان يسأله عن السعداء بقوله: " لا أحد سعيد ممن تحسبهم كذلك. وإنك لواجد السعادة بين من يبدون لك تعساء: لن تجد السعادة في الثروات والأمجاد وإنما أنت واجدها بين من يفلحون بقلب صادق و دؤوب حقلا صغيرا أو علما رفيعا "[2]. ولعله بعض هذا التوهم الذي يربط عضويا بين المال والسلطان والسعادة هو الذي يحرك الباحثين عن الأرض المجهولة للسعادة الفردوسية والذين كثيرا ما يعودون خائبين لأنهم يطلبون من الأشياء الخارجية ما لا تستطيع توفيره. فالذين يحركهم ويغريهم " الطمع وحب المال وشدة الكبر يتيهون بعيدا عن السبيل الأيسر للسعادة. إنهم يبحثون عما يملكون ولا يجدون قط ما يبحثون عنه... فالخضوع الوضيع

---

[1] مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأميركية في بيروت 1966 ، ص182.

[2] نقلا عن: Jules Payot, *La conquête du bonheur*, Alcan, Paris 1921, p.276

للمال وللطمع وللكبر لا يمكن من السعادة أبدا "[1] بل صاحبه " غني عند الناس وهو أشدهم فقرا، ومحسود وهو أكثرهم حسدا. وكيف لا يكون فقيرا وحد الفقر هو كثرة الحاجة ؟ فأكثر الناس حاجة أشدهم فقرا، كما أن أغنى الناس أقلهم حاجة "[2] . إذن وحدها جذوة الحياة التي تظل مؤتلقة وسط سيل الإغراءات هي التي تحافظ على حرية الفكر وتقاوم التافه من السائد الذي هو مجاورة للموت، وتمكن من فتح نوافذ النفس مشرعة على المعرفة التي يتسع بها الأفق[3]، فـ " بمرور الزمن نستطيع تغيير ذوق النفس [كما يقول ليبنيتز، *Nouveaux Essais*, II , §69]... وتجفيف جهات الروح أين تنبت البذور الفاسدة "[4].

أ في ما كنا نقول دعوة إلى التسليم والإستسلام والاقتناع بالموجود والإكتفاء بالقناعة كنزا لا يفنى ؟ أ يكفي السعادة الإعتناء بالعلة الصورية(النفس) وحدها ؟ أ لا يبحث الناس عن سلطة مهما كانت محدودة؟ أ لا تحتاج السعادة جهدا وتوفر جملة من الشروط البسيطة على الأقل؟ فلسفة تهمل الجسد ولا تهتم إلا بالنفس هي فلسفة خرقاء ولا ريب بل ولن تؤدي إلا إلى الكثير من المكاره المضرة بالحياة. ولسنا في حاجة إلى كبير

---

[1] Jules Payot, *La conquête du bonheur*، مرجع مذكور، ص276.

[2] مسكويه، تهذيب الأخلاق، مرجع مذكور، ص 181.

[3] انظر، Jules Payot, *La conquête du bonheur*، مرجع مذكور، ص274.

[4] نفس المرجع، صص68-69.

عناء للتدليل على ذلك، فصيغة إجمالية لبعض ماهو كائن في الوجود اليومي للناس كافية لبيان وجوه التهلكة. " البلدان التي تعتقد في الإنقياد وفي ما يسمى خطأ بالتصور" الروحاني" للحياة هي بلدان نسبة وفيات الأطفال فيها مرتفعة جدا. فالطب والصحة والتعقيم والحمية المناسبة هي أشياء لا تتحقق دون اهتمامات بسيطة؛ إنها تتطلب طاقة وفكرا يطبقان على ظروف مادية. والذين يعتقدون أن المادة ليست إلا وهما ينزعون إلى ذات الإعتقاد بخصوص القذارة، ومثل هذا الموقف هو المسؤول عن موت أطفالهم "[1]. أما من جهة البحث عن السلطة فلا أحد يتعطل عنده هذا الإقتدار مادامت السلطة استطاعة وقدرة على... ولا أحد يتعطل عنده هذا الشوق مادامت السلطة نفوذا وتأثيرا " ووحده الإنسان اللامكترث كليا بالسلطة هو الإنسان اللامكترث كليا بنظرائه "[2] . إذن كل وجود جماعي وكل فعل ذي تأثير يفترض سلطة بالدلالتين الآنفتي الذكر. أما بخصوص السؤال الأخير فإن " بعض الشروط ضرورية لسعادة أغلب الناس، وهي شروط جد بسيطة كالغذاء والمسكن والصحة والحب والعمل الذي يتوجه النجاح والإحترام "[3] . لكن هذه الشروط ليست مواتية دائما ولا هي ميسورة للجميع وفي كل الأحوال. لذلك

---

[1] Bertrand Russell, *La conquête du bonheur* ، مرجع مذكور، ص147.
[2] نفس المرجع ونفس الصفحة
[3] نفس المرجع، ص152.

" ليست السعادة- إلا في ما ندر- شيئا يقع في الفم كالثمرة الناضجة نتيجة لجملة من العوامل المواتية... ففي عالم ثري بمآسي- يمكن تلافيها وأخرى لا مفر منها- وأمراض وتعقيدات نفسية وصراعات وضروب إدقاع وسوء إرادة، على الإنسان الذي يريد أن يكون سعيدا أن يجد الوسائل التي يستطيع بها مقاومة الأسباب المتعددة للمآسي التي يتعرض لها كل فرد "[1] . كل ذلك يجعل السعادة تحقيقا وكسبا وليست هبة أو انعطاء.

السعادة هي الحرية العاملة على تغيير العالم والإنسان. وإذا كانت السعادة ترتبط بالحرية من خلال الرغبة فلأن الحرية تستثير الولادة المتجددة للرغبة بإثارة موضوعات ومشروعات جديدة دوما، وهي بذلك تؤمن تجدد الرغبة المتولدة من إشباعاتها والمتأهبة دوما بإدراكها للزمن وللنهائية، لا للإنتصار على الموت وإنما للإنتصار على الحزن[2]. لذلك نحن لا نقدر على موافقة ريمون بولان حين يعارض بين الرغبة والسعادة من جهة والحرية من جهة ثانية، مرتئيا أنه إذا كانت السعادة تفترض الرغبة وبإمكانها أن توجد بإشباعها فإن الحرية تقابل الرغبة مقابلة فعل متعال لعملية محايثة، وثمة حيث تصمت الحرية تشبع

---

[1] نفس المرجع، ص145.

[2] انظر، Robert Misrahi, *Traité du bonheurII*، مرجع مذكور، ص234.

الرغبة[1]. وإذن نحن إزاء إمية تذكرنا بالإمية الكانطية بين السعادة والواجب. وإذا كان بإمكاننا مواجهة هذه الإمية بالقول: من واجبنا أن نكون سعداء، فليس ثمة ما يمنع الآن من القول: إن سعادتنا أن نكون أحرارا. وإذا كان بولان يقول " لا فلسفة ممكنة للسعادة منذ اللحظة التي نعتقد فيها في حرية للإنسان تحمله، بنقصه وعدم اكتماله إلى تخوم صيرورة غير محددة "[2] فلأن فكرة السعادة عنده ترتبط بدلالات الإطمئنان والهدوء والسكينة كما قالت بها الفلسفات القديمة، وهي دلالات يربكها التحول والحركة وتخيفها فجائية الصيرورة. لكن إذا لم نفهم السعادة كغبطة دائمة أو كفرح سيكولوجي بين للجميع تستثيره التفاهات اليومية، وإنما بما هي هذا الذي تستشعره الذات بأصالة لحظة تفكرها بذاتها واستثمار رغبة وجودها والإرتقاء بها إلى دلالة شمولية متفرعة نحو الذات ونحو الآخرين ونحو العالم، حينها لا تكون الرغبة عوزا بل دينامية زمنية تنبسط بوعي في ما تبنيه ولا تنتظر عاطلة كانفعال سلبي ما يعطى أو يوهب. لكن العلاقة التي للذات بذاتها وبالآخرين وبالعالم ليست أية علاقة كانت وإنما هي علاقة بهجة وليست علاقة ضيق، علاقة يقبل فيها المرء أن يكون هو ذاته دون قناع أمام الآخر مع قبول أن يكون الآخر هو

---

[1] انظر، Raymond Polin, *Le bonheur considéré comme l'un des beaux arts*، مرجع مذكور، ص75.

[2] نفس المرجع، ص79.

ذاته في خصوصيته التي لا يمكن تعويضها. وبذلك لا يكون المرغوب فيه هو ما يشبع الرغبة بل هو ما يعمقها كما يقول لفناس. وقبل أن تكون العبارة الصادرة عن الذات احتفاء بالوجود، تكون علاقة بهذا الذي تتوجه إليه عبارتي ويكون وجهه مزارا لأنه العراء الذي لا يمكن تحاشي ندائه أو تجاهل مسؤوليتي إزاءه في الهم الذي يقوله. فالوجه يضع الوعي موضع نظر ويخرج الذات من اطمئنانها السلبي لتستقبل الآخر[1]. هذه العلاقة البيذاتية التي هي علاقة عطاء واعتراف و تفهم، تثبت وجود الآخر وتفرح لهذا الوجود. والآخر لا أحتاجه وحسب لأنه عدوي كما بين هو بز وهيغل ولا لأنه ما يكملني كما كان أوضح أفلاطون وأرسطو وإنما لأنه صنوي وأنا وإياه متضمنان في عمق العالم. الذات لا تلتقي بالعالم وإنما هي منخرطة فيه والآخرون كائنون في العالم الذي أنا مفتوح عليه، حينها نحمل العالم ولا يرهقنا ثقل ما نحمل. وتلك هي الحرية السعيدة، حرية الإنسان في كليته كنشاط حر وكعلاقة واعية بالطبيعة وبالنوع البشري وكتمظهر حيوي لجماع الفردية والنشاط الإجتماعي والكينونة الكلية والتفاعل الحسي، وهكذا تكون السعادة كالحرية وكالموت لا تورث ولا تختبر بالنيابة، وصيغة فرادتها تلك هي

---

[1] انظر، « Emmanuel Levinas « La signification et le sens، مقال مذكور، ص143، 145، 148 .

ما يشكل اليوم تفكرا إتيقيا لا يتوجه إلى نظرية في الفعل وحسب وإنما كذلك إلى نظرية في الوجود حيث " يمكن أن يكون للسعادة صوت "[1] لا تنتخب به من يعوضها بل به تغني عاليا للجميع أو به تهمس للفرادة كالهسيس.

---

[1] Henri de Ziégler « Aspects et sources du bonheur » in *Les conditions du bonheur* (Rencontres internationales de Genève1961), éd de La Baconnière, Neuchâtel, Suisse1961, p.16.

الفصـــل الرابع

الإنسان الإتيقي

الفصل الرابع

الإنســـان الإتيقـــي

1 . الإنسان الإتيقي أو سؤال الفلسفة الأقصى

الإنسان كائن إتيقي و" الناس ليسوا هم الذين يبتدعون الإتيقا بصورة اعتباطية استجابة لحاجاتهم ورغائبهم وميولهم وأمانيهم وإنما على العكس من ذلك، الإتيقية هي التي تعرف كينونة الإنسان إنسانيا "[1]. ليس في مثل هذا القول- إذا كان الإصغاء جيدا- ما يحمل على تأويله على جهة الإنفعال الذي يتهيأ به الإنسان لتقبل جود الإتيقا وحسب، بل هو الإشارة الفارقة إلى الإقتضاء الذي به يتقدم الإنسان الإتيقا حتى تظهر في عالم كثيرا ما ينشغل الناس فيه بمواراتها أو بتجنبها. إذا كان الناس جميعهم – وفي كل المجتمعات- يمارسون ممارسة أخلاقية أي أن أفعالهم تخضع لقواعد تحدد المسموح والمحظور فإن تلك الأفعال وتلك القواعد لم تكن دائما موضوع تفكر أو مجال بحث نظري يعود

[1] Jan Patočka, « The obligation to resist injustice » in *Philosophy and selected writings*, éd. University of Chicago Press1989, p.341, cité par Richard Kearney, " La question de l'éthique chez Patočka" in *Jan Patočka,Philosophie,phénoménologie, politique*, éd. Jérôme Millon, Grenoble1992, p.205.

فيه الفكر على الفعل ليعين الكيفية التي يكون بها الوعي عامرا بالمقاصد أي أنه لم تكن ثمة دائما " طريقة خاصة بالتأمل الباحث عن تعيين كيفية انقياد الفرد بوصفه شخصا مستقلا "[1] ولا بوجود إتيقا فلسفية مستقلة عما هو مقدس، نعني إتيقا معلولة لتلقائية مبادئها وليس لتلقي فوقية الأوامر، وإتيقا كهذه لا يمكن إلا أن تتشكل خطابيا مع ما في ذلك التشكل من إرادة تنظيم العلاقات والوظائف. ولذلك يمكن القول إن الإنشغال بإقامة إتيقا بالإمكان عدها إتيقا فلسفية لم يكن ليظهر ظافرا إلا لحظة تمكنت فكرة منهج للفكر من الظهور والتطور[2] عند هؤلاء الذين استقوى الحق عندهم بالصبر فكانوا فلاسفة وكان سؤالهم في الفعل الإنساني سؤالا استهلاليا مع أنه السؤال القائم في أفق كل الأسئلة حتى لكأن الفلسفة بأسئلتها تخشى الذهول عن ذاتها بذهولها عن سؤال أسئلتها جميعها، وذلك أمر لا يعسر التدليل عليه منذ اللفتة السقراطية وصولا إلى الكتابات المعاصرة سواء أعلنت " موت الله " أو " موت الإنسان " ، ففي إعلانها ذاك دليل آخر على انشغالها بالإنسان لأنها ما كانت لتهتم بالجثث ولأن الإلتفات إلى

---

[1] فرنسوا شاتليه، " الوعي والأخلاق" ضمن **إيديولوجيا الإنسان** (وهو الفصل الثاني من الجزء الثالث والأخير من **تاريخ الإيديولوجيات** تحت إشراف فرنسوا شاتليه)، تعريب خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت1981، ص7.

[2] انظر، Angèle Kremmer-Marietti, *L'éthique*، مرجع مذكور، ص114، 118.

الموت اهتمام بالحياة ونحن " لا نكف عن التفكير في الموت إلا بالكف عن التفكير "[1].

إن سؤال " ما الإنسان؟ " هو سؤال معنى وجود الإنسان لم يحيا؟ ولم يحيا على هذه الشاكلة وليس على غيرها؟ أي ما معنى أن يحيا حياة إنسانية؟ لقد بينت محاورة **التييتات** أن لا الجاه ولا السلطان ولا الثروة ولا النسب بقادرة على الإجابة على هذا السؤال، فتلك جميعها متعلقة بالملكية بينما سؤال الفيلسوف سؤال كينونة. فـ " ما يمكن أن يكون الإنسان وما الذي على مثل طبيعته أن تفعله أو تحتمله بحيث يميزها عن بقية الكائنات؟ " هو ذا سؤال " كل الذين يمضون حياتهم في التفلسف "[2]، ولذلك كانت المطالبة السقراطية الأولى هي أن يعرف الإنسان ذاته شرط أن تكون " اعرف نفسك بنفسك " مرادفة لـ: " كن حكيما "[3]. والدعوة إلى الحكمة هي المهمة الإتيقية للفيلسوف الذي يتوجه اهتمامه إلى مساءلة الرغبة وإلى الكيفية التي تسائل بها الذات ذاتها لتكون " سيدة ذاتها " من خلال علاقتها برغبتها الخاصة التي تقع مساءلتها في كينونتها ومن خلال علاقتها بموضوع رغبتها وقد وقع التعرف عليه ككينونة حق أي من

---

[1] Marcel Conche, *Orientation philosophique*، مرجع مذكور، ص101.

[2] Platon, *Théétète*، مرجع مذكور، 173ج- 174ب

[3] Platon, *Charmide*, trad. E. Chambry, Flammarion, Paris1967, 164b-165b (p.287)

خلال تساؤل الإنسان عن ذاته كذات للرغبة[1]. وبالتالي تصبح الدعوة السقراطية " اعرف نفسك بنفسك " مرادفة لـ : اعرف رغبتك ووجهها إلى ما يجب أن تتوجه إليه. فالإنسان ككائن مائت يوجه رغبته في حدود مائتيته وانطلاقا من تلك الحدود تتعين جودة فعله بجودة توجيه رغبته. فمرمى هذه العبارة " الدلفية " (delphique) هو بالأساس مرمى عملي قبل أن يكون تعبيرا عن قدرة التفكر التي يكتشفها الإنسان في ذاته، وقد أوضح أوبنك أن هذه العبارة لم تكن تعني عند سقراط وحتى عند أفلاطون غير أن يعرف الإنسان محدودية مداه ويعرف أنه كائن مائت وليس إلها، وهي تذكير للوعي بالتناهي، وهي التعبير الأقصى عن " التعقل" أي عن "حكمة الحدود "[2] بما فيها من تدبير وفطنة واعتدال، وفي ذلك " حماية للإنسان من ذاته ولصالحه " وهو أمر بعيد عن " نسيان الذات لذاتها وعن التضحية بها عند المسيحيين "[3].

إذن- وكما تبين- السؤال الفلسفي في الإنسان هو سؤال في " الحكمة العملية "، وحتى إذا كان أرسطو ذهب إلى أن اللحظة السقراطية هي اللحظة التي وجه فيها الفلاسفة اهتمامهم إلى

---

[1] انظر، Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*، مرجع مذكور، صص268-269 .

[2] Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1993(1ère éd1963), p.166

3 نفس المرجع، ص167، الهامش عدد1.

الإنسان وتغاضوا عن الطبيعة[1] فذلك لا يعني أن الإنشغال الفلسفي الماقبل سقراطي كان موجها كله إلى الطبيعيات ولا موقع للإنسان ولا لفعله فيه، ويكفي لتأكيد هذا الحضور أن نشير إلى مفاهيم **الجور** عند أنكسمندر و**الحكمة** عند هرقليطس وإلى ضروب **التطهر** الفيثاغوري وإلى **الصداقة** بما هي حظ الإنسان عند أنباذوقليس وإلى **الإعتدال** و **الإكتفاء** الديمقريطيين "[2]

إن سؤال الفلسفة في الإنسان سؤال مبدئي إذن، حتى أن الفلسفة الحديثة- في لحظة من أقوى لحظاتها- قد أرجعت مع كانط كل أسئلتها إلى سؤال: " ما الإنسان؟ " والمعلوم أن أسئلة كانط هي التالية: " ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا علي أن أفعل؟ ما الذي يمكنني أن آمل؟ ما الإنسان؟ " والأسئلة الثلاثة الأولى " تستند(ترتبط بـ) إلى السؤال الأخير "[3]. فهذا السؤال هو السؤال الإستشكالي الذي من خلاله يدخل الفرق بين أحكام القيمة وأحكام الواقع وبين التقدير والتقرير، وعليه فإن السؤال عما هو الإنسان هو سؤال في خصيصته وفي منزلته وفي مصيره أي هو سؤال في الكيفية التي يحيا بها الإنسان إنسانيا. والفلسفة حينما تضع سؤالها هذا وتجيب عليه فهي إنما تلجأ إلى قرار تأسيسي من جهة

---

1) Aristote, *Parties des animaux*, trad. Le Blond, éd. Aubier Montaigne, Paris, I, 642a28-31

2) Marcel Conche, *Orientation philosophique*، مرجع مذكور، ص82

3) E.Kant, *Logique*, trad. Guillermit, Vrin, Paris1989 (1ère éd 1966), p.25

الحق لا يحتاج هو ذاته إلى ما يؤسسه، فكأن الفلسفة تتأسس دوريا بما أنها تفترض ما ستؤسس له. إلا أن الدور ليس مفرغا بما أنه عودة تساؤلية مفتوحة، ولذلك كانت عودة سؤال الإنسان متغايرة وإجاباتها متباينة تبعا للـ " فكرة " التي نحدد وفقها ما هي وما ليست إياه الحياة الإنسانية. على أن تلك " الفكرة " ذاتها تتحدد تبعا لتقويماتنا لمكامن القوة والضعف الإنسانيين ولعوامل السعادة والشقاء ولطبيعة العلاقة بالذات وبالآخر مع كل استتباعاتها وبالتالي فإن الأمر يتعلق بمعنى الحياة الإنسانية وبقدرة الإنسان على الوجود وفق ذلك المعنى حتى وإن كان يعرف أنه محاصر باللامعنى. وسواء قارن الإنسان ذاته بقوة تعلو عليه ليعرف حدوده أو كان هو ذاته المقياس فالأمر عائد إلى الكيفية التي يكون بها إنسانا أي إلى المنزلة التي تخصه والتي إليها ترتد خصائصه وتكونه ومصيره وبها تتحدد دلالة حياته وموته. على أن تحديد الدلالة وإمكانات التقويم والإختيار ومواجهة الحياد وتحمل أو مقاومة كل ضروب التسلط والقبح ليست معطيات كوسمولوجية أو طبيعية وإنما هي مفاعيل مأساوية بها كان الإنسان كائنا إتيقيا. ولسنا نعني بالمأساوي طاقة باطنية يتأكلها الكدر وإنما المأساوي حقا هو تحدي قوى العطالة والعمل على إثراء الحياة ببيان الفرق بين ما يتهاوى والتعجيل بتهاويه وبين ما يمتد طولا وعرضا والعمل على التمكين له حتى

إذا ما نفدت طاقته الإبداعية عجلنا نواجهه بالمقبل الهصور الذي لم يتمأسس بعد.

إجمالا، الإنسان كائن إتيقي والإتيقا هي عنصره(son élément) أي مجاله التكويني ومصدر انبثاق كينونته والعقدة المتينة لتفاعل البنى الدلالية والحيوية التي تقومه، معنى ذلك أن التفكير في الإنسان تاريخيا هو التفكير في " حكمته العملية " التي لا يقدها إلا وهو منغرس في منبتها حتى لكأنها تشكله بانقدار أفعاله على ما يحددها ويستحثها. فالإنسان ليس إنسانا دون أخلاقية مثلما أوضح ذلك سبينوزا في حاشية القضية الخمسين في الكتاب الرابع من **الإتيقا**، وعليه فإنه للإنسان أن يأمل خارج ثبات الماهية بما يمكن أن يصيره في عدم اكتماله وفي تحير مصهر أفعاله المنفلت من ملاء وطمأنينة الماهية. فدلالة الإنسان بل والدلالة إجمالا " تتموقع في الإتيقا التي هي مفترض كل ثقافة وكل دلالة "[1] لأن الإتيقا هي التي تفتح الأبعاد وتمكن من المواجهة فيقف الإنسان وجها لوجه مع ذاته ومع الآخر ومع الوجود، هذا التواجه هو البعد العمودي أو الشاقولي مكانا وهو حاضر الفعل زمانا. هذا البعد الشاقولي حاضر في بنية الجسد الإنساني ذاتها وهو ما يعني إمكانية تمييز الإنسان ببيان تميز

---

[1] E.Levinas, « La signification et le sens »، مقال مذكور، ص149.

جهاته كما يقول ابن باجة[1]، وهو تمييز لا يحكمه التقليد المتبع في تصنيف الموجودات من الأدنى إلى الأعلى بل هو تعبير عن حركة الإنسان في العالم وعن قدرته على الحركة الحرة في كل الإتجاهات وبالتالي عن تمييز الإتجاهات مما يعني في نفس الآن القدرة على الفعل وعلى تقويمه. وإذا كان الإنسان ينتج صنعيا في المكان والزمان فإن مصنوعاته وإن كانت ضرورية لبقائه إلا أنها ليست مما به يشرف الإنسان ذاتيا إذ " لا مقصد لها في كمال الإنسان الذاتي "[2] فضلا عن تبعيتها للعنصر الإتيقي الذي كنا عرفنا به الإنسان. فإذا كانت الإتيقا هي المجال الذي أضع فيه من ذاتي لأنني أنا الذي أتصرف فإن الإنشاء التقني ليس هو المجال الذي أتصرف فيه حقيقة، إذ إما أن الفطري في هو الذي يتجسد وإما أنني أستحضر تقليدا ما فأضع ذاتي في التواصلية الزمنية لممارسة موروثة عن الآخرين. وعلى العكس من ذلك، الإتيقا تفضح الذات وتطردها من مكامن المعطى والموروث[3] وبالتالي تحررها من الجاهزية وتغامر بها خارج السبل المألوفة

---

[1] ابن باجة " ومن كلامه في البحث عن النفس النزوعية ولم تنزع وبماذاتنزع " ضمن **رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة**، تحقيق جمال الدين العلوي، مرجع مذكور، انظر الصفحتين119-120 حيث قول ابن باجة " وأكمل الحيوان تميز جهات هو الإنسان لأن جهات كل جسم مستقيم ست... والظهر في الإنسان(هو وراؤه)، والإنسان في جميع الموجودات الهيولانية تميزت فيه الجهات(كلها،فإن) امامه متميز من ورائه، وفوقه من أسفله ويمينه من يساره ."

[2] ابن باجة، **تدبير المتوحد**، مرجع مذكور، ص42.

[3] انظر، Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris1988, p.131.

والنصوص المعدة للتلاوة. وقد بين هانس يوناس أن التعاطي مع المجال التقني كان محايدا من الجهة الإتيقية بالنسبة إلى الموضوع كما بالنسبة إلى الذات الفاعلة. فمن جهة الموضوع لا تحول التقنية طبيعة الأشياء إلا سطحيا بحيث لا تطرح مسألة إفساد النظام الطبيعي في جملته. أما من جهة الذات الفاعلة فإن التقنية بما هي نشاط إنما تدرك كدين محدود أو كضريبة نقدمها للضرورة والحاجة وليست تطورا باتجاه الهدف الرئيسي للإنسانية، الهدف الذي يصرف في متابعته الجهد والإلتزام الإنساني الأقصى. فالقدر الحقيقي للإنسان يوجد إذن خارج المجال التقني، ذلك أن الدلالة الإتيقية تنتمي إلى التعامل المباشر للإنسان مع الإنسان بما في ذلك تعامل الإنسان مع ذاته، والسعادة والشقاء اللذان يهتم بهما الفعل كانا قريبين منه سواء في البراكسيس ذاته أو في مرماه المباشر، وبالمثل كانت الإتيقا تتوجه إلى الهنا والآن في المواقف المكرورة أو النموذجية للحياة الخاصة والعامة. إلا أن مثل هذا الأمر لن يستمر كذلك في المجتمعات الحديثة و المعاصرة حيث أدخلت التقنية الحديثة أفعالا من حجم جديد مع موضوعات غير مألوفة واستتباعات مستجدة ما عاد لمجال الإتيقا القديم أن يستوعبها. هذه التحولات هي التي تفرض على الإتيقا اليوم بعدا جديدا للمسؤولية بما فيها المسؤولية إزاء الطبيعة بما أن مصير الإنسان متعلق بما تكون

عليه الطبيعة، وما تكون عليه الطبيعة مرتبط بالفعل الإنساني مما يعني أنه يعود إلى الإتيقا التفكر بسيطرة الذات على ذاتها في مواجهة تزايد نفوذها، وهو تفكر لا يتوجه إلى نظرية في الفعل وحسب وإنما كذلك إلى نظرية في الوجود[1] وهو ما يعني مرة أخرى أن الإنسان كائن إتيقي إذ من الضروري أن لا يختزل الإنسان في المصلحي والوسيلي اللذين لا يوسعان غير اعتباطية الحاجات ولا يبسطان غير الخوف والتملق بحثا عن الإمتيازات المصلحية الذاتية التي تحيل أصحابها إلى زواحف تحركها المصالح المؤقتة والحسابات الظرفية. " إن إشكالية الإتيقا أي إشكالية معنى وجوهرية كينونة الإنسان إنما تتأسس في النواة النهائية للحياة الإنسانية وهذه النواة هي انعطاء المعنى القصدي، انعطاء معنى يتم في العالم دون أن ينصهر معه. إنها تتضمن تعاليا يخرج عن كل واقع، ونحن ندرك هذا التعالي بانفصالنا وتفضيتنا. الحياة الإتيقية هي الإمساك العملي الأول بالسالبية الملازمة لماهيتنا "[2]. إذن إذا جاز أن نعرف الإنسان بإتيقيته فإن " مستقبل الإنسان يتوقف في جزء كبير منه على **صحوة**

---

[1] انظر، Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, trad. Par Jean Greisch, éd Cerf, Paris1990, pp.27-28 ; 30-35.

[2] Jan Patočka, *Journal de l'après guerre,8 juin 1945,* cité par Richard Kearney dans son article « La question de l'éthique chez Patočka » in *Jan Patočka, Philosophie,Phénoménologie,Politique*, éd. Jérôme Million, coll. Krisis, Grenoble1992, p.206.

الروح الإتيقي... بالإمكان التهكم من هذا الجنس من التأكيدات بزعم أن الحياة ستكون دائما أقوى وأشد إبداعا وهي بذلك تستغني عن الروح الإتيقي وعن الأفكار الفلسفية التي يجد فيها أساسه. بالتأكيد، لكن وكما كان رد سارتر بسخرية لاذعة، بإمكان الحياة أن تستغني عن الإنسان "[1] أو كما كان دلوز يرد على كل الحمقى الذين لم يدركوا الهم الإتيقي : " نحن في حاجة إلى إتيقا وإلى إيمان ، وذلك أمر يضحك الحمقى. إنها ليست الحاجة إلى الإيمان بشيء آخر بل هي الحاجة إلى الإيمان بهذا العالم عينه الذي يشكل الحمقى جزءا منه "[2].

2 . اتجاهات إتيقية أم إتيقا في كل الإتجاهات؟

في ظل الإنحرافات السياسية والإتصالية والعلمية- التقنية، واعتبارا بالتوترات التي في كل إتيقا ، بالإمكان أن نقترح مع شارل كوتال أربعة شروط لإتيقا استقبالية : 1) تقدير الأهداف البعيدة المدى، وفي ذلك تعميق إتيقي للتأمل النظري الذي يهز كل براغماتية وكل نفعية، 2) التنبؤ أو التبصر بالنتائج أو المفاعيل

---

[1] Jean Granier, « L'exigence morale »، مقال مذكور،ص420.
[2] Gilles Deleuze, *Cinéma2, L'image-temps*, Minuit, Paris1985, p.225.

وذلك بإدخال القيم والمباديء النظرية في الفعل الأخلاقي وبذلك نتجنب الشكلانية والأخلاقوية، 3) توقي النزاعات والصراعات وذلك بعدم التضحية بحرية الأفراد لصالح المؤسسات أو القواعد الإجتماعية أو المصالح الإقتصادية وهو ما يستدعي تدخل البعد الحقوقي للمواطنة، 4) احترام الأفراد، ذلك أنه في الوعي الفردي يتبين الفاصل بين الموجود والمنشود ضد كل الإمتثاليات الإجتماعية. فالفرد الحر بإمكانه الوقوف في وجه مجتمع مستعبد. إذن وتبعا لهذه الشروط يتخلص الفرد من النرجسية والملائكية ويتخلص المجتمع من القطيعية الإدماجية ويتخلص النظر الإتيقي من الشكلانية التجريدية ويتخلص الفعل من البراغماتية المباشرة والنفعية المسطحة، ويكون الإتيقي هو العقدة الغوردية(nœud gordien) لتقاطع محوري: العزو(imputation) والتخصيص(spécification): طرفا محور الإسناد هما احترام الأفراد وتوقي الصراعات المجتمعية، وطرفا محور التخصيص هما التبصر بالنتائج من جهة الأفعال وتقدير الأهداف والإحتياط لها من جهة النظر[1].

في هذا التقاطع الرباعي أي في نقطة التقاء الفردي بالجماعي والعملي بالنظري تتنزل القيم الأساسية التي تحدد إتيقية الإنسان،

---

[1] انظر، Charles Coutel, « La notion d'éthique : définitions et problèmes actuels » ، مقال مذكور، صص35-37.

نعني: الحرية والإنصاف والحقيقة والتكافل البيولوجي-الثقافي. فدون حرية نتحول من المشيئة إلى الشيئية، ودون إنصاف لا استمرار للحرية ذلك أن الحرية تستمر بمجاوزتها لذاتها بفعل التطلع الإتيقي، والإنصاف ذاته يتطلب معرفة البواعث والمقاصد وطبيعة الأفعال ونتائجها أي حقيقة الوقائع والأوضاع. وبذلك يحيط الإنصاف والحقيقة بالحرية لحمايتها كمبدإ وكقيمة تأسيسية مفترضة في كل خطاب إتيقي، أما التكافل فيتمثل في توريث المكتسبات البيولوجية والإجتماعية- الثقافية. على أساس احترام هذا الواجب يتوقف استمرار وجود الإنسانية، فإما النقل والتوريث وإما الإضمحلال والتلاشــي(transmettre ou disparaître). هذه هي إذن القيم الأساسية الدنيا التي تمكن من حماية ما يجعل الإنسان إنسانيا[1]. وكما هو بين فإن هذه العتبة الإتيقية تعيد التقاطع بين الإقتدار والفعل وبين المعرفة والمسؤولية الفردية والجماعية ولا تختزل ما هو إتيقي في عنصر وحيد مثلما فعل جاك مونو مثلا في ما أسماه بـ " إتيقا المعرفة" التي على الإنسان أن يجعل منها " أكسيوميا شرط صدق كل خطاب أو كل فعل...إتيقا المعرفة التي أوجدت العالم الحديث هي الوحيدة الملائمة له، وهي الوحيدة القادرة- إذا ما

---

[1] انظر في هذه القيم الأساسية، Michel Anselme, *Après la morale quelles valeurs ?*، مرجع مذكور، صص38- 44 .

فهمناها وقبلنا بها- على توجيه تطوره "[1]. هذه الإتيقا تجعل من المعرفة " القيمة القصوى والمقياس والضامن لكل القيم الأخرى "[2]. مثل هذه الإتيقا يمكن التسليم بها فعلا لكن شريطة أن تبقى في حدود ما يدل عليه اسمها أي إتيقا متعلقة بأحد جوانب النشاط الإنساني وهو الجانب المعرفي والعلمي تخصيصا دون أن تتحول إلى نسيج عنكبوتي هو النسق المغلق والمشبع. فمثل هذه الإتيقا لا تستوعب ضروب الإستعباد المعاصرة بما فيها من تقني وإشهاري واقتصادي وبما فيها من تقنيات التأديب والتنميط ولا تستوعب ما تفتحه المنتجات الإلكترونية من إمكانات الإرهاب السياسي والنفسي وبما تقدر عليه الشركات المتعددة الجنسيات من تحكم بالسياسي ذاته.

إذن، التساؤل الإتيقي للفلسفة يتجذر في الفلسفة ذاتها التي هي بالتعريف رغبة حية أو محبة حكيمة لا يسورها إيقان ولا يأنس لها مطلق ولا يثق بها سلطان. وإذا كان مغرس الإتيقا هو هذا المغرس، فالآكد أن المستنبت لا يقل تحيرا عن المنبت وما يطال المنجم يطال الناجم. فبعض الردوب والإنسدادات التي تعاني منها الفلسفة ليست الإتيقا بمنأى عنها، لكن ما تهل به الفلسفة على لحظتها تستقوى به الإتيقا على قبح الراهن، ولذلك

---

[1] Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris1970, pp.220-221.

[2] نفس المرجع، ص224.

ليس للفلسفة إلا أن تمتحن ذاتها وهي تباشر ظروف الناس وأوضاعهم واستلاباتهم والجهد الذي به يواجهون هذه الإستلابات. فالتفكير والفعل اللذان ينتميان إلى المجال الإتيقي هما الفكر والفعل المنقدران على المتعين في الحاضر الذي لا ينسى ذاكرته ولا ينغلق إزاء مخيلته ولكنه يعمل مع ذلك محتاطا من مكر التأبد الذي تسعى إليه الذاكرة لتسحب الحاضر إلى الماضي ومن المخاتلة التي تعمل المخيلة من خلالها على تقديم المستقبل وكأنه واحد للجميع فيتسلل تبرير كل وجوه القبح بآسم الوحدة المفترضة أو المتخيلة إلى مناحي الحياة جميعا. فالإتيقا لا تبرر الماضي ولا تطعن فيه، وإذا كانت تختار في الحاضر فأنى للحاضر أن يتخلص بالكلية من أعباء ماضيه؟ وحده المخبول " يملك معرفة دقيقة بالحاضر المعزول كما بالكثير من الأحداث التفصيلية المتأتية من الماضي إلا أنه يجهل علاقة وروابط هذه الأحداث: وذلك هو سبب أخطائه وهذيانه "[1] . إذا استحال التخلص من تلك الأعباء فلا أقل من التخفف منها بإدراك حقيقة الروابط حتى تنكشف الأخطاء والإنحرافات والعطالات التي كانت شوهت المقاصد وبترت الإقتدار وأعاقت الجهد. أما

---

[1] Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* ، مرجع مذكور، ص250 .

المستقبل فهو الذي يجعل انهماماتنا الإتيقية مفتوحة و متحيرة بدءا ومنتهى إذ هو حمال الطارىء والفجائي واللامرتقب.

إجمالا، تحديد معايير الإختيار، تأكيد المسؤوليات، الإعتراف بالفرادات، فتح السبل لصيغ وجود مستجدة، هو ذا بعض ما تفتح عليه الإتيقا في اعترافها **بالعرضية**(la contingence)، وفي رفضها **لما لا يقبل**(l'inaccceptable)، وفي تأكيدها **لدينامية جمعية**(dynamique plurale)، وفي تجذيرها **لانبثاق** أو **لتجديد المبادىء**(la résurgence)[1] لتمنع من الإنغلاق ومن المزاعم التشميلية للتاريخ وللمجتمع وللدولة. ولذلك لا ينتظر الموقف الإتيقي حتى تبنى النظريات وتثبت المبادىء وتتضح الرؤى التأملية وإنما " في امتحان الأحداث نتعرف على ما هو غير مقبول بالنسبة إلينا وإنها هذه التجربة المؤولة هي التي تصبح أطروحة وفلسفة "[2]. فالتجربة الشمولية التي يتآنى فيها الراحل والمقيم ويتقاطع فيها لحم العالم ولحم الإنسان وتتخلق فيها الفروق والتغايرات وصيغ التفريد هي التي تقولها الفلسفة في غير ما استعاضة عن الأشخاص العينيين بالكليات المجردة وفي غير ما استعاضة عن الناس بالإنسان أو بالإنسانية. فليس الإنسان

---

[1] انظر تفصيل هذه الشروط في: Pierre Livet, « Pensée du temps et recherche éthique » in *Esprit* n°66, 1982, pp.86-87.

[2] Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris1955, p.9

هو الذي يستسلم أو يقاوم بل هم الناس يستسلمون أو يقاومون. والسؤال الإتيقي كما يقول لاكن(Lacan) هو: " هل استسلمت الذات؟ " أ لا فـ " دع الذل ولو كان في جنان الخلود "[1] و لا تعش " بنفس مات أكثرها "[2] ليذل منها الذي فضل، ذلك أن الإستسلام هو رديف الإمحاء والذلة، مما يعني أن قفا السؤال يشير إلى " الشجاعة التي هي بؤرة المسألة الإتيقية... فنقيض القرار الإتيقي ليس هو القرار الأناني بل على العكس من ذلك، النقيض الحقيقي للإتيقا هو الخيانة التي ماهيتها هي خيانة الذات ذاتها "[3]. أن يكون المرء شجاعا معناه أن لا يخون، وأولى الخيانات هي خيانة الذات ذاتها أي احتقارها لذاتها و قبولها بتخليها عن موقعها ليحتله الآخرون. وإذن لا يتعلق الأمر بالكيفية وبالحال اللتين توجد عليهما الذات وحسب وإنما بكينونة الذات وبمسارات تكونها. ولذلك ليست الإتيقا مجرد خطاب في الإنسان يرتد إلى أنتروبولوجيا جاهلة بأسسها وإن تظننت على نفسها بمعرفة الإنسان. فـ " إذا لم يراكم أي عصر معارف كثيرة وشديدة التنوع حول الإنسان بمثل ما فعل عصرنا " فإنه " لا عصر أيضا كان

---

[1] المتنبي(أبو الطيب)، **ديوان المتنبي**، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ، ص21.

[2] نفس المرجع، ص18.

[3] Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Seuil, Paris1982, p.327.

أقل معرفة بما هو الإنسان من عصرنا "[1]. هذه المفارقة يمكن أن تنطبق على الكثير من مناحي الوجود الإنساني في القانون والسياسة والإقتصاد والإتصال. فبقدر ما يصم آذاننا ضجيج حقوق الإنسان والحريات السياسية والرفاه الإقتصادي وحرية التعبير من جهة الحق بقدر ما تغرق هذه جميعها من جهة الواقع في أتون الوجه الإكليروسي للمؤسسات الحقوقية وفي مرجل التسويات الحزبية وفي مصهر المضاربات الإقتصادية وفي شبكات التلاعب المعلوماتي.

لا ضير في خروجنا متعمدين عن مقصد القول الهيدغيري الذي وجهته الكينونة الصدوق ووجهتنا الحياة ككوناتوس هو الإيتوس ذاته. فـ " من لا يقبل بالمرعب في الحياة ومن لا يرحب بالحياة طربا يستحيل عليه الوصول إلى القوى التي لا تنقال في في حياتنا وسيظل على هامش الحياة لا هو حي ولا هو ميت حتى لحظة الحسم الاخيرة " كما يقول ريلكة(Rilke)[2]. وبما أنـا كنا أكدنا على امتداد الصفحات الماضية قيمة الحدث والفرادة والحاضر فكأنما كنا نقول إن " خاصة الإرادة هي الحياة وخاصة الحياة هي الحاضر... وكما القرين الموثوق للإرادة وتعبيرتها

[1] Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse De Waelens et Walter Biemel, Gallimard, Paris1953, p.266.

[2] ذكره بلانشو في **الفضاء الأدبي**، م.مذكور بالفرنسية، ص165.

المخصوصة هو الحياة كذا القرين الموثوق للحاضر هو الحياة التي هو تبديها الوحيد "[1]. إرادة الحياة وحاضر الفعل هما اللذان بهما تكون الذات استكمالا ونماء في تواصل جهدها وثراء تجربتها اللذين هما الحركة التي يكون بها الخروج من الذات عودا عليها. وبالتالي لم يعد الأمر أمر اتجاهات إتيقية وحسب، فتلك ممكنة وقائمة تاريخيا باستحداثاتها وفروقها وإنما هو أمر إتيقا في كل الإتجاهات، ليس بما هي إتيقا الإتيقات- وبئس ما تكون لو كانت- وإنما من حيث هي " خط الرشح " المترحل عبر كل مقام ومقام وكيف لها ألآ تكون كذلك في الموت وفي السعادة تحديدا؟

3. الموت السعيد أو في الحيلة لدفع الخوف من الموت

سنعتمد في هذا الجزء من الفصل الأخير على رسالتين، الأولى للكندي والثانية لمسكويه. ما الذي يدعونا إلى العودة جهة هذه الرسائل نبحث فيها عن إتيقا للموت وللسعادة؟ يذهب كويري إلى أن " الإنسان بطبعه حيوان سريع التصديق ومن الطبيعي أن يثق بالشهادة المتأتية خاصة من بعيد أو من الماضي، ومن

---

[1] A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*، مرجع مذكور، ص356.

الطبيعي أن يثق بشهادة أشخاص صادقين ومحترمين، أشخاصا يشعروننا بالثقة "[1] . لكن قد يحتج علينا بتحول سلطان الماضي إلى إعاقة نبرر بها عجزنا الراهن. ليكن الأمر بينا: لسنا نبحث عند القدامى لا عن حلول ولا عن منطق مكين ولا أيضا عما يطور الفكر، ولسنا نرى فيهم لحظة أسطورية بدئية تنحط قيمنا وتصيبها الفوضى كلما ابتعدنا عنها زمانا ومرجعية. ولذلك لسنا نبحث في هذه الرسائل إلا عما كان به أصحابها فلاسفة وعما كانت به هي كتابات لا تزمنية، استنقاذا لها من تعميمية الأحكام حتى لا يقل فضلنا عليها ونحن نحاورها عن فضلها علينا وهي تستدعينا إلى مناخات تزهد الفكر، نعني حرية الفكر المبدع. يضاف إلى ذلك- من جهة الموضوع- ما في هذه الرسائل من إشكالات هي الأقرب إلى ما نحن بصدده و- من جهة الرؤية- ضرورة التعاطي معها من جهة تنزلها في تاريخ الفلسفة وليس عزلها شأن ما دأبت الكثير من الكتابات التي تسميها تراثا أو فلسفة عربية أو إسلامية وكأنها لا تستحق الإنتماء إلى حقل التفلسف أو كأن أصحابها لا يملكون فضيلة التفلسف أو كأن ما لهم من خصوصية لسانية ودينية وثقافية يعزلهم عن الإنشغالات الفلسفية المشتركة.

---

[1] Alexandre Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris1973, pp51-52.

رسالة الكندي هي **في الحيلة لدفع الأحزان**. الحزن قاموسا هو الهم ومنه الحزانة وهم العيال نتحزن لأمرهم، والحزون، سوأة الخلق والحزن ما غلظ من الأرض، والتحزن أي التوجع[1]. هذه الدلالات القاموسية، نعني الهم والتوجع وسوء الخلق وغلظة الطبع سنجدها مكثفة في ما يعرف به الكندي الحزن الذي هو " ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبات "[2]. نفس التعريف يستعيده مسكويه في رسالة **تهذيب الأخلاق** معتبرا أن الحزن يلحق " من فقـد ملكا أو طلب أمرا فلم يجده...[و] الحزن ليس بضروري ولا طبيعي "[3]. في هذا الحد رصـد لماهية الحزن ولأسبابه في نفس الآن. ولما كانت غاية قول الفيلسوف هي البحث عن السعادة فإنه يبدأ بحد هذه الأخيرة حدا سلبيا وذلك بحد مقابلها إيجابا عملا على التمكن منه ومن أسبابه. وبهذه السبيل المعرفية نقدر على اقتلاع هذا المقابل اقتلاعا جذريا شريطة أن ندرك منذ البدء الغايـة العملية للحكمة. فـ " إذا كـان الحـزن إنما[هو] من آلام النفس "[4] وكان الألم هـو " الوجع والعذاب

---

[1] انظر، الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ، الجزء الرابع، ص215 .

[2] الكندي، **في الحيلة لدفع الأحزان**، ضمن **رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي**، تحقيق وتقديم د.عبد الرحمان بدوي، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة1983، ص6.

[3] مسكويه(أبو علي أحمد بي محمد)، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأمريكية ببيروت، بيروت1966، ص219.

[4] الكندي، **في الحيلة لدفع الأحزان**، ص11.

الذي يبلغ إيجاعه غاية البلوغ "[1] ولما كان " كل اندفاع وكل شهوة وكل مبدإ للكائن الحي تبين لنا عقليا وبيقين أنها تنتمي إلى النفس "[2] ولما كانت النفس هي مبدأ التفريد إذ البدن آلة مسوسة والنفس مبدأ سائس، ولما كنا " بأنفسنا نحن ما نحن لا بأجسامنا... فإصلاح ذواتنا أولى بنا شديدا من إصلاح آلاتنا "[3]. سيتعلق الأمر إذن بتخليص النفس من كدوراتها ومن وجع أحزانها أي من الإختلالات المفسدة للتوازن. وما أسميناه هنا تخليصا للنفس هو إصلاحها وتربيتها وتدبيرها وتهذيبها وسياستها والإعتناء بها وبالتالي تحريرها من الإشتهاء والكبر والخوف والحزن. فـ " من كان في ألم وحزن وخوف كيف له أن يقبل على الحياة؟ ومن لا يقبل عليها كيف له أن يكون سعيدا؟ وإذا طاله الحزن كيف لا يطاله أيضا الخوف والقلق والغضب والكآبة؟ إذن ،إذا كان المرء حزينا فكيف له أن يكون منزها عن الأهواء؟ وإذا لم يكن مجردا من أي هوى فكيف له أن يكون غير مبال؟ "[4]. مطلب اللامبالاة(apathie) كما عند الرواقيين ومطلب السكينة(ataraxie) كما عند الأبيقوريين هي حالات للنفس وهيئات

---

[1] الفيروز آبادي، القاموس المحيط م.مذكور، الجزء الرابع، ص77.

[2] Platon, *Philèbe*, trad. Emile Chambry, G.Flammarion, Paris1969, 35d (p.314)

[3] الكندي، **في الحيلة لدفع الأحزان**، م. مذكور، ص11. انظر في سياسة النفس وتدبيرها أيضا الصفحات:10- 12 ،22 ،31.

[4] Télès, *DiatribeVII*, (« Sur l'apathie »), cité par Marie-Odile Goulet-Cazé in *L'ascèse cynique*, Vrin, Paris1986, p.18, note4.

للبدن لا يمكن الوصول إليها إلا باستئصال الأهواء التي تنحرف بالرغبة عما يجب أن تتوجه إليه. ولمواجهة ذلك الإنحراف الذي هو خروج عن الطبع يكاد الفيلسوف أن يتحول إلى طبيب وتتحول الفلسفة إلى عيادة نؤمها لنستعيد أو لندعم صحتنا الأخلاقية[1]. فالفيلسوف يشخص الأعراض ويقرأ العلامات ويفكك العلاقات بين الأسباب والأسباب وبين المفاعيل والمفاعيل من أجل إعادة بناء وحدتها وفي ذلك تأكيد مضاعف للحرية " مرة في داخلية القدر من حيث هو ترابط علل ومرة أخرى في برانية الأحداث بما هي رابطة مفاعيل "[2] . ولذلك ليس غريبا أن يتحدث الكندي عن " أدوية " الحزن وعن حيل أو طرائق دفعه، وهي عنده عشرة أدوية: تقسيم الحزن إلى ما هو من فعلنا وإلى ما هو من فعل غيرنا، تذكر السلوى عن المحزنات القديمة، تذكر السلوى عن الفقر، تذكر ما بالطبع، التمييز بين ما يعود وما لا يعود أمره إلينا، عدم الحزن على ارتجاع العواري، ضرورة تقليل القنية، كره الرديء وعدم كره الذي ليس برديء، كفاية المتبقي، مقارنة الفائت بالمقبل من المحزنات.

---

[1] في مقارنة الفيلسوف بالطبيب عند الرواقيين، انظر على سبيل المثال : G.Verbeke, « Philosophie et sémiologie chez les stoïciens » in *Etudes philosophiques,* éd. L'organisation égyptienne du livre, Caire1974, pp.37-38. ; Epictète, *Entretiens*, III, 23,36 ; L'introduction de Joseph Souilhé aux *Entretiens* d'Epictète, p.XL

[2] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris1969, p.15.

هي ذي " الوصايا" العشر التي إذا ثبتت في النفس أقصت الحزن والخوف والشهوة والجهل ومكنت من السعادة. ولو تأملنا هذه الوصايا جيدا لوجدناها عائدة إلى موقف الفيلسوف من ثلاث معضلات كبرى هي: الرغبة والعقل والزمن.

1 . **الرغبة**: سبق أن ميزنا بين الشهوة(épithumia) والرغبة(himeros) تمييزنا بين الخصاص والملاء وبين ألم الحاجة وبهجة الإستكفاء وبين ما لا يكتفي بذاته وما يجعلنا مكتفين بذواتنا. فالشهوة موضوعها خارج عنها أما الرغبة فموضوعها مباطن لها وفي حين تركز الشهوة على الموضوع تعمل الرغبة في الذات أو في سيرورة التذييت. وبالتالي فإن الذين يجدون بهجتهم في التنعم بالملذات أو القمار أو الشرارة(الشر) أو التخنث إنما تتحكم بهم الشهوة وهم يصدرون عن جهل ويصيبون شقاء إذ الجهل يكسب الخساسة والشقاء يكسب الذلة والشماتة. فالذين تشغلهم شهواتهم إنما يشغلهم التملك ولذلك يحزنهم كل فقر ويخيفهم كل آت ويشغشب عقولهم كل ما لا تطاله أيديهم. فاللذات المرتبطة بالشهوات " ليس شيء منها بسعادة إذ كل واحد منها لا يخلو من نقائص جمة منها أن كل واحد منها لن يصفو لمتعاطيها عن شوب المكروه، ومنها أن كل واحد منها لن يأمن مترجيها أو نائلها عن وشك التقضي ومنها أنها لن تعرى عن تعقب الملال إما في ذاتها أو في الخصائص

المستفادة بها... ومنها أن كل مرتبة نيلت من جملتها أن يقنع المطمئن إلى زخارفها دون المقدار إلى حوز ما فوقها، ومنها أن كل واحدة يمكن التقاصر عنها من غير إخلال في محض الإنسانية... "[1]. فالسعادة القائمة على الشهوة هي شبه سعادة أو هي سعادة الأرذياء أما الأخيار فيقتعون بما بين أيديهم، لا يأسون على فقد ما فات ولا يطلبون غير ما يقدرون عليه، لا يأسفون على ما تلف ولا ينشغلون بما لم يحن أوانه بعد، لا يتحسرون على مفقود ولا يتلهفون على مطلوب، " لا يتلقون مقبلا ولا يشيعون ظاعنا "[2]. فتحصيلهم للحكمة يوصلهم إلى لذة العقل وإلى الصبر على الشدائد، صبرا لا يكون معه هلع ولا جزع ولا حزن ولا خوف من الموت. والخوف من الموت ناتج عن جملة من الأسباب نوجزها مع مسكويه في التالي: الجهل بحقيقة الموت، الجهل بمصير النفس، الظن أن الموت تعديم كلي للنفس والجسد معا، الظن أن للموت ألما عظيما، الإعتقاد في العقاب بعد الموت، الجهل بما بعد الموت، الأسف على القنيات المتروكة.[3] إلا أن

---

[1] ابن سينا، **رسائل الشيخ الرئيس**، (رسالة السعادة وذكر الحجج على جوهرية النفس)، انتشارات بيدار، إيران1400 هـ ص261.

[2] الكندي، **في الحيلة لدفع الأحزان**، م.مذكور، ص9 .

[3] انظر، مسكويه(أبو علي أحمد بن محمد)، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأمريكية ببيروت، بيروت1966، ص209. يرد في **تهذيب الأخلاق** فصل عنوانه: " الخوف من الموت: أسبابه وعلاجه"، ويشغل هذا الفصل الصفحات209-217. على أن ما يرد فيه نجده مطابقا لما يرد في رسالة منسوبة لابن سينا بعنوان " الشفاء من خوف الموت "(ضمن **رسائل** الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، انتشارات بيدار، 1400هـ وتشغل الرسالة الصفحات 339 -345). وإذا لم تكن لنا القدرة

جميع أسباب الخوف هذه باطلة وعارية عن الحقيقة لأنها ظنون. فلو عرفنا حقيقة الموت من حيث هو انفصال للنفس عن الجسد ولو عرفنا حقيقة النفس ماهي من حيث هي جوهر غير جسماني ولو أدركنا أن لا ألم للموت لأن الألم للجسم الحي والجسم الذي تفارقه النفس لا حس له وبالتالي لا ألم له ولو أدركنا أن الذي يخاف الموت لأنه متبوع بعقاب إنما يخاف العقاب وليس الموت ولو أدركنا أن الحزن والأسف على ترك القنيات غير مجد مادام الإنسان كائنا فاسدا فلم يحزن لأجل ما ليس منه بد، لو أدركنا كل ذلك لتبين أن الخوف قرين الظن الكاذب أما ما يحرر منه فهو الحقيقة[1]. فالعلاقة بين الخوف والموت كالعلاقة بين الجهل والعلم، فمن جهل خاف ومن عرف تحرر. وإذن، فإنه لا سعادة مع الخوف وخاصة ذاك الذي " يعرض من توقع مكروه وانتظار محذور "[2]. فالملتزم لشرائط الخوف لا ثبات ولا صبر له، يستخذي لكل أحد ويرضى بكل ضيم ويحتمل كل ظلم ويكون على " قلة الأنفة مما يأنف منه الناس الأحرار "[3]. لكن أنى للناس أن يجتمعوا على الحرية؟ وعليه، فإن سعادات الناس كالناس،

على الحسم في نسب الرسالة، فنحن أميل إلى تبني موقف المحقق الذي ينسبها- تبعا لجملة من القرائن- إلى مسكويه، مضافا إلى ذلك- في تقديرنا- ما تشي به رسالة **التهذيب** من اعتماد واضح وصريح على رسالة الكندي **في الحيلة لدفع الأحزان**.

[1] انظر في تفصيل هذه العلاجات، مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، صص209-216.

[2] نفس المرجع، صص206-207 .

[3] نفس المرجع، ص206.

والناس منازل، أحوالهم كأحوال قوم ركبوا مركبا ولما حلوا بالمرفإ اختلفت مقاصدهم وأغراضهم وما عاد منهم مسرورا بهجا في المحل الأوسع الألين إلا الذي لم يتشاغل بقنيات الحواس وأما غيره فالبعض هلك ولم يبرح والبعض تلف قبل بلوغ المحل وبعض بلغ المحل سقيما[1]. إذن في السعادة أقسام ومراتب تتزيد سعادة الإنسان بقدر ما يجتمع له منها وهي: صحة البدن والثروة وحسن الأحدوثة والنجاح في العزم على الأمور وجودة الروية وسلامة الإعتقاد[2]. وبإيجاز، وحده يكون سعيدا من لا يحزن ولا يأسف لما فاته ومن لا يخاف الموت- إذ " الموت ليس برديء، إنما خوف الموت ردي "[3]- ومن لا يكون عليه للغضب وللشهوة سلطان ومن لا يشغل نفسه بتزييد الخارجات عنه وإلا تفاقم فقره . فعلى من يود أن يكون سعيدا أن يلتزم القاعدتين التاليتين: القاعدة الأولى هي " أن تكون إرادتنا ومحبوباتنا ما تهيأ لنا "[4] و" إذا لم يكن ما نريد أن نريد ما يكون "[5]. أما القاعدة الثانية فهي أن لا يقرف الإنسان نفسه بالحسد. فالحسود " يحب

---

[1] انظر، الكندي، **في الحيلة لدفع الأحزان**، ص27 .

[2] انظر، مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأمريكية ببيروت، بيروت1966 ، ص79.

[3] الكندي، **في الحيلة لدفع الأحزان**، ص28. ذلك هو نفس ما سيقوله مسكويه " فقد ظهر ظهورا حسنا أن الموت ليس برديء كما يظنه جمهور الناس، وإنما الرديء هو الخوف منه، وأن الذي يخاف منه هو الجاهل به وبذاته "(مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص216)

[4] الكندي، **في الحيلة لدفع الأحزان** ،ص8 .

[5] نفس المرجع، ص9 .

أن يستبد بالخيرات من غير مشاركة الناس، والحسد أقبح الأمراض وأشنع الشرور. ولذلك قالت الحكماء: من أحب أن ينال أعداءه الشر فهو محب للشر، ومحب الشر شرير. وشر من هذا من أحب الشر لمن ليس له بعدو. وأسوأ حالا من هذا من أحب أن لا ينال أصدقاءه خير. ومن أحب أن يحرم صديقه الخير فقد أحب له الشر "[1]. إذا ، أن تكون الصداقة بما هي محبة ومودة هي تعريف السعيد فذلك لأن السعيد لا يعادي العالم ولا الآخرين ولا ذاته. فإذا كان له ذلك كانت " سيرته جيدة محبوبة، فهو يحب ذاته وأفعاله ويسر بنفسه ويسر به أيضا غيره، ويختار كل إنسان مواصلته ومصادقته، فهو صديق نفسه، والناس أصدقاؤه، وليس يضاده إلا الشرير فقط "[2]. فمن الحكمة إذن أن لا نحزن، وإذا كان لابد من الحزن فلنعمل على " تقصير مدة الحزن "[3] وأن نحزن على أننا نحزن لا أن نحزن على أننا لا نحزن أو بلغة الكندي " إنما ينبغي أن نحزن على أن نعدم أن لا نحزن فإن هذه خاصة للعقل فأما الحزن على أن نعدم أن نحزن، فهذه خاصة للجهل "[4].

---

[1] مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، م.مذكور، ص220.

[2] نفس المرجع، ص152.

[3] الكندي، **في الحيلة لدفع الأحزان**، ص13.

[4] نفس المرجع، ص28 .

2 .**العقل-الطبيعة**: بما أن حياة الجميع معرضة للتقلبات ولعدم دوام الحال في عالم الكون والفساد فلا أحد بإمكانه نيل جميع مطلوباته. لذلك من أراد تحقيق رغائبه الدائمة وحوز الطلب الذي لا يفقد أن يؤم جهة العقل وبذلك هو يؤمن القنية التي لا يغصبها أحد ولا تملكها علينا يد ولا تنالها آفة أو موت وليس يقدح فيها ما اتصل بالبدن أو بعوارض الزمان. فإذا كانت القنيات والمحبوبات الحسية مؤقتة وزائلة لا يمكن تحصينها فليس باستطاعتنا أن نغلبها على طبعها ومن أراد " من الطبع ما ليس في الطبع "[1] عدم طلبه وكان شقيا. وعليه فإنه من الحكمة مساوقة الرغبات والغايات لما هو طبيعي وعدم تعليق السعادة على تحقيق غايات مستحيلة نتيجة عدم مواءمتها للنظام العام لمجموع الموجودات. فالسعادة ممارسة للفضيلة والفضيلة تطابق مع نظام الطبيعة ومع ما هو ماهوي في الإنسان أي مع العقل. وإذا كانت السعادة تنتج عن ممارسة الفضيلة دون سواها فإن هذه الأخيرة ليست غير نمط الفعل الذي يمليه علينا العقل، والعقل يعلم الحكيم عدم الرغبة في ما ليس في مقدوره الحصول عليه و يمكنه من التمييز بين ما يتوقف أمره علينا وما ليس أمره بأيدينا[2] ويدفعه إذا تعلق بالمحسوسات إلى التحرك متشوقا مغتبطا إلى الأمور

---

[1] نفس المرجع، ص8 .

[2] في التمييز بين ما يعود وما لا يعود أمره إلينا، انظر نفس الرجع، ص17، 22 -23 .

الشريفة وإذا تعلق بالأمور الروحانية إلى الإعتبار بالدنيء والسفلي، وفي الحالين جميعا، المعقول عنده هو الأعلى ذلك أن " كل محسوس فهو أسفل وإن كان محسوسا في المكان الأعلى وكل معقول فهو أعلى وإن كان معقولا في المكان الأسفل "[1] . فإذا تأتى لذي الحكمة وجيد الروية وفاضل الفعل قدرا من التهذيب والتحصيل والترقي الحكمي، وإذا حصل كماليه النظري والعملي، كانت له الحصافة أو التدبير(phronesis)[2]. وليس التدبير تثقيفا لانفعالات النفس والبحث فيها عن الإعتدال كما كان الشأن مع أرسطو بل هو اقتلاع للأهواء به يرتفع الفيلسوف فوق الألم بتحكمه في ذاته وفي الأشياء. وجاهل بنفسه وبالأشياء من أراد من الأشياء أن تحدث كما يودها هو أن تحدث بل إن ذلك " من أخلاق الصبيان وجميع من لا تمييز له "[3] ومن كانت تلك حاله غلبه الغم نتيجة التوهم الذي هو تصور غير

---

[1] مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، م.مذكور، ص83 .

[2] نحن أميل إلى استخدام مفهوم التدبير أو التعقل عند الكندي بدلالته الرواقية وليس بدلالته الأرسطية. فعند الرواقيين لا وجود لفضيلتين عقليتين وإنما هي فضيلة واحدة تعبر عن التطابق مع العقل الكوني في عالم تسري الحياة في كل أجزائه بفعل ذات العقل، أما عند أرسطو فثمة تقابل بين " التدبير " الذي هو من جنس " الدوكسا " و الحكمة التي هي وحدها علم، وثمة قسمة في النفس العاقلة بين جزء " علمي " وجزء " رأيي " (opinative) أو " تداولي "(délibérative) يكون التدبير هو فضيلته الخاصة، وثمة تمييز بين خير مطلق هو موضوع الحكمة وخير للإنسان هو موضوع التدبير أو الروية وثمة أيضا تخصيص مجال للحكمة هو مجال ما هو ضروري أما مجال التدبير فهو العرضي. وإذن، للحكمة العالم الألوهي وللتدبير عالم ما تحت القمر.(انظر في ذلك، Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris1993, (pp.184-185

[3] الكندي، **في الحيلة لدفع الأحزان**، ص18.

مطابق(inadéquat) لأن "العادم عقله فلا نظم ولا استواء في أفعاله بل بتمثيل الإختلاط وتخييل العقل"[1].

لقد كان الكلبيون ومن بعدهم الرواقيون يتحدثون عن " الأتوفيا " (atuphia) بما هي غاية الحياة. ومفهوم " الأتوفيا " هذا يسهل حده وتعسر ترجمته. إنه يشمل رفض كل الأوهام التي يمكن أن تراود الإنسان فيستسلم لها، أما " التيفوس " (tuphos) من حيث هو وهم عائد على الذات فإنما يبعد الإنسان عن الطبيعة وعن طبيعته، ولذلك كان التأكيد على أن الحكيم هو " أتيفوس " (atuphos) أي من لا يتوهم[2]. فمن يتوهم كأنه يهرب من عقله أو كأن عقله يهرب من ذاته نتيجة الخوف والأمل اللامشروع وعدم الإعتراف بالواقع إلا على جهة الشرط: " كنت سأحب العالم لو لم يكن كما هو أو الحياة لو لم تكن فانية أو هذه المرأة لو لم يكن بها هذا أو ذاك من العيوب. هو ذا الجنون والحزن، والحكمة في كل الألسن إنما هي على العكس منهما "[3].
فالتوهم إذن هو بلغة الكندي اختلاط وتشوش وتخييل في غير موضعه وكل ذلك مقرون بعدم التمييز وفساد الروية. أما حكمة العقل فتقول أن لا مهرب من القانون العام للواقع ولامحيد عنه.

---

[1] نفس المرجع، ص16.
[2] انظر، *L'ascèse cynique* ,Marie-Odile Goulet-Casé، م.مذكور،ص34.
[3] *Une éducation philosophique* ,André Comte-Sponville، م.مذكور، ص365.

فقانون الوجود هو أن نوجد- ما دمنا قد وجدنا- على ما نحن عليه لأنه محكوم علينا ألا نكون شيئا آخر، أو بعبارة الكندي " ليس برديء أن نكون ما نحن، إنما الرديء أن لا نكون ما نحن "[1]. وأن لا نكون ما نحن معناه الإستلاب والتشوه بالخوف والإضطراب والجهل والأسف، وهذه انفعالات معبرة جميعها عن الحزن ومبعدة عن العقل الذي " يضع الأشياء مواضعها "[2].

3 . الزمن – الفعل: استقامة العقل وحصافته هي المنجية من سوء التقدير وفساد الروية ومن الجهل بالواقع ومن الإستثمار الموهوم للتأويلات الإنفعالية الفاسدة. فالعقل يقتضي " أن نكون في الطبيعة كما تريدنا أن نكون وأن نريدها فينا كما تريد هي ذاتها "[3] . أما عدم العقل " فيضع الأشياء في غير مواضعها ويظنها بخلاف ما هي "[4] ، وليس ذلك دليل جهل وحسب بل هو أيضا علامة على تعامل غير سوي مع الزمن، تعاملا يتمثل في عيش المرء منتظرا ما هو غير مؤكد وهو ما يؤدي إلى عدم الإلتزام بحاضر الفعل. وقد كان مر معنا أن الحاضر الذي نعنيه ليس أبدا يستغرق كل الأزمنة إذ لو كان كذلك لرفعت زمنيته

---

[1] الكندي، **في الحيلة لدفع الأحزان**، م.مذكور، ص28.

[2] نفس المرجع، ص30 .

[3] Joseph Combès, « La nécessité stoïcienne et l'exigence plotinienne »in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3,1969, p.312

[4] الكندي، **في الحيلة لدفع الأحزان**، م. مذكور، ص30.

وإنما هو الحاضر الحي الذي هو تعبيرة الفعل والإنفعال. ولو رجعنا مرة أخرى إلى تلك الوصايا العشر التي كنا حددناها مع الكندي لوجدناها جميعها معبرة عن حاضر الحياة والفعل والإرادة لأنه لا دعوة فيها إلى رجاء غير مبرر ولا إلى خوف من الموت أو من فقدان القنيات إذ " لو كان واجبا أن نحزن على كل ما نفقده لوجب أن نكون أبدا محزونين. فينبغي للعاقل أن لا يفكر في الأشياء الضارة المؤلمة، وأن يقل القنية ما استطاع إذ كان فقدها سببا للأحزان "[1]. وبما أن سداد العقل يرتبط بفضيلة الفعل فإن الفعل ذاته زهد يومي يدربنا على العيش بشكل فاضل متى ما التزمت " النفس العادة المحمودة في الأمر الأصغر الذي لزومه سهل علينا ثم نرتفع من ذلك إلى لزوم الأمر الأعظم كلزوم العادة لها في لزوم الأمر الأصغر "[2] و " إن العظيم على العظيم صبور "[3]. ففي حدود الحاضر لا مرور من القوة إلى الفعل بالدلالة الأرسطية وإنما " وحده الإنخراط العملي والمنظوري بمناسبة الحدث هو وحده المؤهل للتثبت من مبدإ الشمولية هذا "[4] أو من هذا الإمتداد المتواتر للأفعال والقوى. وإذن ليست السعادة بما نملك بل هي بالفعل الذي به نكون نحن ما

[1] مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص221 .

[2] الكندي، **في الحيلة لدفع الأحزان**، ص12 .

[3] المتنبي، **ديوان المتنبي**، م. مذكور، ص72 .

[4] J.Combès ، نفس المقال أعلاه، ص315 .

نحن. تلك هي فكرة إتيقا مجسـدة في الأفعال أو إتيقا قولها هو فعلها وخطابها هو ممارستها لأن الفعل هو الذي يحرر النفس والجسد معا.

لهذه الإعتبارات جميعا ينخرط خطاب كل من الكندي ومسكويه في تاريخ الفلسفة ويشكل تصورا عميقا ليس لنا أن نختزله في رد فعل مزاجي للفيلسوف الذي يوجه اهتمامه إلى العالم الداخلي بعد فشل أو ملل أو شبع إزاء العالم الخارجي. إن الدعوة إلى الإستكفاء (autarcie) والحريـة واللامبالاة هي تعبيرات عـن " تثقيف الذات " و " سياسة النفس " (askesis) وما ينتج عن ذلك من استتباعات إتيقية- سياسية. على أن ما يفتقر إليه الكندي ومسكويه- شأنهما في ذلك شأن الرواقيين- هو الحس بواقعية الشر وبتجدد الأهواء وكثافتها وباستشراء الأوهام وغلبة المصالح وعدم التفاتهما إلى جدلية الرغبة والمتعة وإلى التوالد السرطاني لضروب المنع والتحريم. فليس في تعطيل القوة الشهوية ما يجعل الإنسان أكثر عفة ولا في تعطيل القوة الغضبية ما يجعله أقدر على التدبير ولا في تعطيل قوة التخييل ما يمنحه حدة وعي بالواقع. لكن مهما يكن فإنهما تفطنا إلى أن السبل إلى السعادة كثيرة وفنون القول في السعادة أكثر والسبيل التي ذهبا إليها، فيها من الإصطبار قدرا أوفى من التباكي وفيها من المحبة أكثر مما فيها من الأمل ومن الشجاعة

أكثر مما فيها من الخوف ومن الإرادة قدرا لا يعادله الرجاء وفيها من الإنتباه إلى الذات ما به تكون وهي مع ذاتها أقدر منها مما هي مع تفاهة المولعين بالإبتذال الجماعي. ولسنا بذلك نعني تقريظا للعزلة، فالإجتماع الإنساني الذي به " السعادات المشتركة " وحصول " الكمال الإنسي "[1] هو ضرورة حتى أن الفضائل ذاتها تتبدل أسماؤها إذا لم تتعد صاحبها إلى غيره. فصاحب الجود إذا ما قصره على ذاته يسمى منفاقا وصاحب الشجاعة آنفا غيورا وصاحب العلم مستبصرا[2] . فلا فضل إذن عند المتخلين والمنعزلين والزاهدين في مخالطة الناس ومساكنتهم مادامت الفضيلة فعلا وسيرة تظهر وتظهر في شراكة الوجود. فلو كان للعزلة فضل لما صح تأديب وتهذيب وسياسة. لكن وفي نفس الآن لوكان الناس متحابين بالطبع ما احتيج لعدل إذ العدل في الخلاف والمحبة في التناصف والتأحد الذي به تجلى الغوامض وتستقيم التدابير وتتيسر المطالب. ولذلك أفاض مسكويه في تفصيل أنواع المحبات والصداقات إلى حد اشتقاقه اسم الإنسان من الأنس وليس من النسيان[3]. وعليه فإن المحبة واجبة وجوب

---

[1] مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص15.
[2] انظر نفس المرجع، ص17 .
[3] " الإنسان آنس بالطبع وليس بوحشي ولا نفور، ومنه اشتق اسم الإنسان في اللغة العربية، وقد تبين ذلك في صناعة النحو وليس كما يقول الشاعر: سميت إنسانا لأنك ناسي. فإن هذا الشاعر ظن أن الإنسان مشتق من النسيان وهو غلط منه."(مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص140)

العدل ما دامت السعادة الإنسانية " لا تتم إلا بالأفعال البدنية والأحوال المدنية "[1] اللذين يحدد بهما الإنسان منزلته التي أمرها موكول إليه ومردود إلى اختياره.

إجمالا، يبقى نصا الكندي ومسكويه- في تقديرنا- " نصين عمليين " بما هما ذاتهما موضوع ممارسة عملية فضلا عما فيهما من آراء ونصائح ووصايا تمكن من جودة الفعل، فهما يشكلان دليل وقوام الممارسة اليومية، وهما- شأنهما شأن الكثير من النصوص الرواقية- نصان تعاليميان توجيهيان يمكنان الأفراد من مساءلة تصرفاتهم ومراقبتها حتى تتيسر سياسة الفعل وتدبير التصرف وتشكيل الذات إتيقيا. وما هم الإتيقا إن لم تكن سؤالا في الكيفية التي يحيا بها الإنسان إنسانيا؟ وما سؤال تلك الكيفية إن لم يكن سؤالا في معنى الحياة الإنسانية وفي قدرة الإنسان على الوجود وفق ذلك المعنى؟ أ وليس من السعادة إذن أن يقد الفيلسوف " حكمته العملية " من لحم التجربة الفردية والجماعية لتنقدر معقولية أفعاله على قيمه ولتنفتح قيمه على التصيرات الإصطراعية للأفعال التي تجاهد لتمكين معقوليتها في التاريخ؟

[1] نفس المرجع، ص168.

خاتمة

الخـــاتمـــــة

لقد كان همّنا في ما حاورنا من مشكلات أنْ نحدّد جملة من المفاهيم وأن نرصد كيفية اشتغالها وأن نشرّع للإهتمام بها وأن ندخل بها بالتالي فضاء اللسان العربي المتفلسف أو العامل على أن يكون كذلك. فـ " ما الطرافة؟ الطرافة هي أن نرى شيئا ما، ليس له اسم بعدُ ولم يحن بعدُ أوان تسميته مع أنه واقع تحت بصر الجميع. هكذا هم الناس عادة، يلزمهم أولا اسم للشيء حتىيكون مرئيا لديهم "[1] . لا نزعم طرافة هي البدء الإبداعي بالدلالة النيتشية بل هي مجرد إشارة إلى هذا الكائن تحت بصر الكل. وما لم يكن الأمر أمر تسمية بدئية لا قِبَل لنا بها بل أمر مفهمة فإنّ تحديد المفاهيم مهمة يحتاجها كل لسان وتحتاجها كل فلسفة تخصيصا. فمن كتاب **الدال** لأرسطو إلى كتب **الحدود** في الفلسفة العربية الإسلامية إلى التحديدات السبينوزية في **الإتيقا** إلى تعريفات **نقدالعقل المحض** إلى ماهو حادث في **الفلسفة المعاصرة**، كان حرص الفلاسفة شديدا على تحديد المصطلح والعناية به. أ في ذلك ما يعني أن الأمر في الفلسفة لا يعدو أن

---

[1] F.Nietsche, *Le gai savoir*, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, Paris1982, §261, p.183.

يكون غير انشغال بمسألة إبستيمولوجية أو بمسألة بلاغية؟ أن تهتم الفلسفة بالمعرفة وبكيفية تحصيلها وبنوعية أدواتها و بترتيب موضوعاتها وبتشريع أسسها وبتحديد غاياتها و**بصيغة قولها** فذلك منها بعض فضيلتها. وأن تهتم بأنواع الكلام وبتناسبها مع أنواع الوجود وبكيفية انقدار أقدار الكلام على أقدار ما يختص كل كلام بقوله فذلك منها أيضا ماهي به فلسفة. لكن أن تنحصر الفلسفة في نظرية المعرفة أو في الهوس بالمعنى الموحد والمهيمن الذي يحيل كل ماعداه جهة المخايلة أو التظنن فذلك مما يفقر الفلسفة أو يرغمها على التشبه بجنس من المعرفة آخر نعرف كم كان مشوها لها وهي تعاني عقدة الدخول في " الطريق الواثقة للعلم " . وإذن، الإنشغال بالمصطلح ليس مسألة تقنية وحسب وإنما هو بالأصل من صميم الفعل الميتافيزيقي - نعني الفلسفي- الذي يجهد لمنح ذاته الوجود حتى يتسنى له قول وجوده والوجود. ولعل الحاجة أدعى إلى تركيز المفاهيم لحظة كثرة الخلط وغياب المرجعيات الواضحة والتفريط في جدية البحث والعزوف عن القراءة والتحصيل والبحث عن التبسيط الذي هو صيغة الغش الأتقن من حيث إيهامه الآخرين بالفهم مع أنهم لم يفهموا واللجوء إلى غثاثة المتداول الذي تهيمن عليه - في أغلبه- القوى المناوئة لفك أقمطة التماثل والتدجين. على أن تحديد المفاهيم ليس بحثا عن صيغة ألغوريتمية وشكلانية للغة شافة لا

يخالطها أي التباس وليس انشغالا بمقصد صفوي يستبعد كل مستحدث وليس احتكارا للغة تقنية لا يدخلها إلا الراسخون في العلم. إنه تحديد تاريخي، أي أنه تحديد يستفيد مما وصلت إليه اللحظة الراهنة ويظل مفتوحا للإثراء وإعادة النظر وبهذا الشكل تحمل المفاهيم ما تحمله تفسيرات الفلاسفة: " هامش من التردد وهالة يتبدى فيها ما يفضله مزاج معين و**إستيتيقا مفاهيم** وبعض السر اللطيف والدقيق "[1]. أما كيفية اشتغال المفاهيم فأمر يتعلق بالأسلوب الذي يدير به لسان ما جملة من القضايا الراهنة حتى وإن كانت راهنيتها لاتزمنية. والأسلوب الذي نعني ليس جهازا تقنيا للسبل الأفضل في استخدام اللسان بل هو الصيغة التي يتجاسر بها اللسان على القائم من الأمر ليقول صمته أو ليقرأ في تفاصيله معالم المعارك المقبلة. يبقى التشريع للمفاهيم وهو أمر مختلف عن تبريرها. التبرير لا يأتي إلا لاحقا للإستعمال وبالتالي لا يسمع صاحبه إلا صوته ولا يصغي إلا إلى مرافعته دفاعا عما تم. أما التشريع بدلالات التأسيس والشرعية والمشروعية فشرط إمكان مادي ونظري لما يقبل عليه الفكر الذي يحمله وجع رغبته جهة الموجع حقا من الإستشكالات. و " في الوجع من

---

[1] Yvon Belaval, *Les philosophes et leur langage*, Gallimard, Paris 1952, p.155 (التشديد من عندنا)

الحكمة قدرا يوازي الذي في المتعة... وأن يوجع الوجع فليس في ذلك حجة عليه، إذ تلك طبيعته "[1]

أ يعد الإهتمام بالإتيقا وبالموت وبالسعادة من الإستشكالات الموجعة للوعي المجسد في اللسان والكيان العربيين؟ نحسب أن الأمر كذلك متى ما سلمنا بالإتيقا مقاما ومقاما وتأدبا، وبالموت صنوا للحياة، وبالسعادة خيرا ليس للإنشغال السياسي بالعدالة أن يزيحه. فالفلسفة السياسية الأنغلو- سكسونية تخصيصا، والذين بين ظهرانينا أخذهم الولع بها إلى حد الترويج لها فلسفة هي أقوم الفلسفات في معرفة أحوال " ممالكنا "، هي الفلسفة التي يتراجع فيها البحث عن السعادة أو يلغى لصالح مبحث العدالة الكمية المرتبطة بالرفاه وبالعقل الحسابي وبمفترضات المنفعية وبمطالب الديمقراطية التي لا هم لها غير صون المصالح الإقتصادية للراسميل العابر للقارات. ولسنا نعني بذلك أنا في غير ما حاجة إلى العدالة والديقراطية وإنما الذي نعنيه هو ضرورة أن لا يفرط العقل الإقتصادي في العقل القيمي و في القيمة الإتيقية للعدالة ذاتها وأن لا يجعل من السوق المطلق الديمقراطي وبالتالي العادل في الهيولى البشرية التي تشكلها كلية رأس المال. فـ " إذا كانت الفلسفة تسعى إلى السعادة ولأنها تسعى إلى السعادة، فإنها بدءا تفكير في الشقاء للإنتصار عليه... إذ

---

[1] F.Nietsche, *Le gai savoir*، مرجع مذكور، § 318 ، ص214.

يتعلق الأمر بفهم علة سوء الحياة أو قصر مدتها أو بعلة افتقارنا إلى السعادة حتى وإن لم نكن نفتقر إلى أي شيء "[1]. فالتفكر بالإتيقا وبالموت وبالسعادة هو التفكر بإنسانية الإنسان وبتناهيه وبقيمة وجوده. إنسانيته من حيث فرادته التي لا تحاكي ولا تحاكى، وتناهيه من حيث هو الصيغة التي تحدد مسار التذييت ودلالة الذات، وقيمة وجوده من حيث هي التعبير عن الغاية والجدارة. الفرادة والتناهي والقيمة: مفردات بدئية لخطاب الفلسفة، ليست الفلسفة الحزينة بل الفلسفة **الغاضبة**. فأين نحن منها ومن انهماماتها؟ بل أين موضعها بيننا والغالب علينا القول بـ " تهافتها " وبـ " فسادها وفساد منتحليها " ووجودها بيننا " أعدم من الكبريت الأحمر " بالأمس كما اليوم ونحن نتحجج في ذلك بالتوجس من العامة التي قال عنها واصل بن عطاء " ما اجتمعت العامة إلا ضرت "، العامة التي لا يعمق اليوم غير ما وصفها به الأمس حيث وصف ويوصف العوام بالسفلة واللئام والأذناب والسوقة؟ أ فينا من المصابرة والتيقظ ما به نواجه التجانس الإعتباطي والتسوير العنيف والفجاجة القاتلة والغباء المتصلب؟ أ مازال فينا بعض الشموخ الذي لا يستخذي للتشميل والمسخ والنمذجة؟ أ مازال لـ " **القوة الغضبية** " فينا حضور

---

[1] André Comte-Sponville, *Une éducation philosophique*، مرجع مذكور، ص357.

يواجه الإغراء والإيهام الكاذب بالرفاه والأمن اللذين ينظر لهما " الفلاسفة الجدد " من دعاة النظام العالمي الجديد؟ هل لنا من الأنفة ما يجعلنا لا نطلب شيئا من أحد بقدر ما نطلب الكثير من ذواتنا جادين صارمين في لحظة يتعرض فيها الكثيرون " للإذلال أو للإهمال أو للمعاملة القاسية من قبل أولائك الذين يمتلكون الأدوات المادية و[الرمزية] للإضطهاد "[1] ؟

إن حديثنا في الموت ليس حديثا معاديا(eschatologique). فالموت ليس حدا يقف مترصدا في أفق الوجود، إنه هنا في كل لحظة قائما في عمق الحياة وكأنه قفاها، وحتى إذا استعار الموت(Thanatos) قناع أخيه التوأم الذي هو النوم(Húpnos) أو اتخذ شكل معاونيه الثانويين : الإجهاد(Pónos) والجوع (Limós) والشيخوخة(Gêras)- وجميعها تشترك في أصل ومأتى واحد هو الليل والظلمة(Núx) المتأتية هي ذاتها من هذا السديم الأولاني الذي هو العماء أو الشواش(Kháos)- فإنه الموت بالأصالة أو بالنيابة يستوطن حميمية الجسد الإنساني شاهدا على عرضيته[2]. يتعلق الأمر إذن بكيفية فهم الزمنية وبكيفية التعامل معها إتيقيا إما بالخوف أو بالمواجهة. الخوف من زمن الموت أو مواجهته، والخوف من موكبه التابع كالمرض

---

[1] إيزايا برلين، **حدود الحرية**، ترجمة جمانا طالب، دار الساقي، بيروت1992، ص34.

[2] انظر، Jean- Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, Paris1989, pp.15-16.

والفقر والجوع والحرب أو مواجهة ذلك الموكب. الخوف من الموت في عين **الآخر** بالنسيان المتعمد وبالصمت القاتل وبالتجاهل المريب وبعدم الإعتراف بالأهلية أو بالجدارة أو مواجهة **الآخر**- أيا كان- بقوة الذاكرة وصدقية الكلمة وجدارة المقام والمقام وصحة العزم والإقتدار على الندية سواء تعلق الأمر بالأفراد أو بالجماعات والحضارات. الخوف من الموت بل الكيان فيه هو أن نقع فريسة للطاغية والطماع والسياسي والمضارب وجابي الضرائب. مواجهة ذلك الخوف من الموت المؤجل والمخز ن والمقسط والمستثمر ماديا ورمزيا، هي الإصرار العنيد على " حفظ البقاء " وعلى جودته وعلى مقاومة **ثقافة الخوف** المعلن والمتستر وعلى مواجهة ثقافة **اليأس** وترك الحبل على الغارب. فاليأس " يتمثل في الموت المستديم، الموت دون موت، أن نموت الموت. الموت يعني أن كل شيء قد انتهى، أما أن نموت الموت فمعناه أن نحيا فعل الموت، وأن نحياه لحين فإننا نحياه العمر كله "[1]. اليأس مرض قاتل، والقاتل فيه أنه لا يحقق موته فينا بإفنائنا بل بتحويل حياتنا إلى موت مستديم، وتلك هي اليوم بعض الإستراتيجيا السلطوية التي تعول على الإرعاب أكثر من تعويلها على العقاب. فأين نحن من الهم الإتيقي الذي

---

[1] S.Kierkegaard, *La maladie à la mort* ، مرجع مذكور، ص1211.

كان اختزله المتنبي في: " عش عزيزا أو مت وأنت كريم "[1] ؟ وأية عزة إن لم تكن أنفة واقتدارا مناوئين للجبن والتسليم والعجز؟ وأية كرامة مع حياة تحرم من فضيلتها التي هي جعلنا " ناضجين للموت "؟ ومتى يكون الحي ناضجا للموت؟ أ لا يكون كذلك متى ما استوفى توقه مقاوما غير مساوم ومتى ما كان فيه من الحياة ما يجعله جديرا بالموت؟

---

[1] المتنبي، **ديوان المتنبي**، م.مذكور، ص21.

فهرس

الفهـــــــــــــــــــرس

الفصل الثالث: السعادة والسعادات

الفصل الرابع: الإنسان الإتيقي

ميشيل فوكو

تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي

يُعَدّ هذا الكتاب أول عمل نظري متكامل، بل يمكن اعتباره الانطلاقة الفعلية لمشروع نظري ضخم امتدّ على ما يقارب ربع قرن كانت مادته الأساسية «الخبرة الإنسانية» في لحظات إبداعها لأشكال العسف المتنوعة للحد من اندفاع الجسد والروح، وتخطيهما لحدود «المعقول» و«العقلاني» و«المستقيم» و«الرزين» للانتشاء بالذات داخل عوالم اللاعقل التي لا تعترف بأية «حدود إضافية» غير تلك التي تأتي من أشياء الطبيعة وطبيعة الأشياء.

والكتاب زاخر بمعرفة علمية تخص الجنون والعقل واللاعقل والاختلال النفسي وكل السلوكات «الغريبة» و«الشاذة»، وكذا الاندفاع نحو حدود لا تتوقف عن التوغل في المجهول. لذلك فهو يتحدث عن «الطب العقلي» و«السيكولوجيا» و«التحليل النفسي» وكل الأشكال العلاجية التي أعقبت العصر الكلاسيكي معلنة عن ميلاد «المجنون المريض» الذي سيخلف المجنون «الدرويش» و«الوحش» و«الشاذ»، تماماً كما سيخلف المارستان والعيادة دور الحجز والمستشفى العام.

ولكنه يتحدث أيضاً عن ممارسات السحر والشعوذة والطقوس الاستئناسية، ويتحدث، وهذا هو الأساس، عن العوالم الرمزية وكل الصور المخيالية التي أنتجتها المخيلة الإنسانية من أجل رسم حدود عالم غريب هو عالم الجنون والمجنون المليء بالصور والاستيهامات، والمليء أيضاً بأشكال النبذ والإقصاء (سفينة الحمقى). فكل شيء يتحدد، ضمن هذه العوالم، من خلال التقابل الذي لا يُرى بين «حقيقة الجنون الموضوعية»، التي ستعرف طريقها عاجلاً أو آجلاً إلى مستشفى الأمراض العقلية وبين العوالم الثقافية التي تستثيرها شخصية المجنون.

سعيد بنكُراد

ISBN 9953-68-117-1





المركز الثقافي العربي
ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب